Aproximaciones a la niñez desde las Teologías Feministas.

Aportes metodológicos para la construcción de una teología de la liberación de la niñez.

Karoline Mora Blanco

Tesis
en cumplimiento parcial de los requisitos para optar por
el grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Martín Hoffmann

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
27 agosto del 2014

Aproximaciones a la niñez desde las teologías feministas. Aportes metodológicos para la construcción de una teología de la liberación de la niñez.

Tesis
Sometida el 27 de agosto del 2014 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar por el grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Karoline Mora Blanco

Tribunal integrado por:

_____

Magíster Elisabeth Cook, Decana

_____

Dr. Martín Hoffmann, Profesor Guía

_____

Dra. Genilma Boehler, Dictaminadora

_____

Magíster Mireya Baltodano, Lectora

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. TEOLOGÍAS FEMINISTAS 1
   1.1. ¿Qué es el feminismo? 1
   1.2. Teologías Feministas de la liberación 3
   1.3. Premisas de las Teologías Feministas 6
      1.3.1. Una antropología igualitaria que rompe con el androcentrismo 6
      1.3.2. La validez de la palabra y la experiencia femenina 8
      1.3.3. El cuerpo y la sexualidad como fundamentales 9
      1.3.4. Valorizar los elementos de la vida diaria de las mujeres 10
   1.4. La metodología de las Teologías Feministas 11
      1.4.1. Ver: mediaciones socio-analíticas 11
      1.4.2. Juzgar: mediaciones hermenéuticas 14
      1.4.3. Actuar: mediaciones prácticas 19

2. UNA HISTORIA COMPARTIDA POR LA NIÑEZ Y LAS MUJERES 22
   2.1. Realidades comparticas desde el texto bíblico y la teología 22
   2.2. Los discursos de las feministas en relación con la niñez 27
      2.2.1. Discursos en relación con la maternidad 28
      2.2.2. Discursos en relación con el aborto 32
      2.2.3. Discursos en relación con la mujer y la niñez 36

3. CONTRIBUCIONES DE LAS TEOLOGIAS FEMINISTAS PARA UNA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN DE LA NIÑEZ 39
   3.1. Exactamente, ¿qué estamos puenteando con qué? 39
   3.2. Contribuciones de premisas 42
      3.2.1. Una antropología igualitaria que rompe con el adultocentrismo 43
      3.2.2. Validez de la palabra y la experiencia de la niñez 43
      3.2.3. El cuerpo y la sexualidad como fundamentales 45
      3.2.4. Valorizar los elementos de la vida diaria de la niñez 46
   3.3. Contribuciones metodológicas 48
      3.3.1. Ver: mediaciones socio-analíticas 48
      3.3.2. Juzgar: mediaciones hermenéuticas 52
      3.3.3. Actuar: mediaciones prácticas 54
   3.4. Una invitación a construir teologías de la liberación desde la niñez 55

4. CONCLUSIONES 56

5. BIBLIOGRAFÍA 57

INTRODUCCIÓN

Las teologías feministas en Latinoamérica forman parte de las muchas teologías que nacieron como miembros de la Teología de la Liberación, como tales estas se han inspirado en la justicia de Dios y han reflexionado desde la marginalización que experimentan las mujeres en el contexto de una sociedad estructurada de manera patriarcal y machista. Es nuestra creencia que estas teologías feministas se han aproximado a las preocupaciones relacionadas con la niñez, debido a la cercanía que las mujeres tienen con los niños y las niñas en el día a día así como al orden social en donde tanto mujeres como niños y niñas tienen una posición subordinada. Por lo tanto, las experiencias que les acercan nos permiten puentear la metodología teológica de las feministas para la construcción de un marco metodológico para una teología de la liberación de la niñez.

De esta manera es que en el capítulo 1 se describen las teologías feministas, haciendo énfasis en sus premisas y su metodología. En el capítulo 2 se muestran cuáles son las cercanías de la niñez con aquellas realidades que la teología feminista trabaja en relación con los discursos bíblico-teológicos, así como algunos discursos de las teologías feministas en donde podemos observar el acercamiento de las mismas con las experiencias que comparten con la niñez. Finalmente en el capítulo 3 se busca puentear la metodología de las teologías feministas y sus presupuestos para construir un marco metodológico con el cual trabajar una teología de la liberación de la niñez.

1. TEOLOGÍAS FEMINISTAS

1.1. ¿Qué es el feminismo?

El feminismo ha sido definido de muchas maneras, tanto por aquellas personas que están en contra como aquellas a favor de dichas teorías sociales y practicas políticas. Muchas etiquetas han sido dadas a los movimientos feministas en un intento de satanizarlos o aminorarlos y estas etiquetas podrían hacernos creer que el feminismo es algo que en su esencia realmente no lo es. Si buscáramos el término en el diccionario de la Real Academia Española este se definiría como "una doctrina favorable a la mujer, a quien concede capacidad y derechos reservados antes a los hombres." o como un "Movimiento que exige para las mujeres iguales derechos que para los hombres" (Diccionario de la lengua española, 2001). Para los fines de esta tesis no buscaremos entender el feminismo en relación con una división de géneros o con comparaciones necias entre mujeres y varones ya que muchas han sido las ocasiones en que este tipo de definiciones se han prestado para mal entender el feminismo como una constante competencia en relación con los hombres. Sin embargo este sencillo ejercicio de buscar el término en un diccionario nos ayuda a comprender mejor sobre el poco entendimiento que puede existir en relación con el tema y la facilidad que existe para mal entenderlo.

Para el propósito de este trabajo, entenderemos el feminismo como *un movimiento que promueve la dignidad humana de las mujeres*, es "una revolución en teoría y en práctica" ligada a la dignidad de las mujeres y dicha revolución se presenta en las dimensiones social, económica, cultural, política y religiosa (Rakoczy 2004, 4). La teóloga Schüssler Fiorenza lo presenta de una manera muy sencilla al decir que **"**El feminismo es la noción radical de que las mujeres son personas" (Schüssler 2012, 16).

> Esta definición ubica al feminismo dentro de los movimientos y discursos democráticos radicales, que abogan por los derechos de todas las personas que son mu/jeres. Evoca recuerdos de luchas por la ciudadanía y por el poder de decisión en la sociedad y la

> religión. Según esta definición política del feminismo, los varones pueden promover el feminismo y las mu/jeres pueden ser antifeministas. El feminismo no vincula solo al género sino también a la raza, la clase, el imperialismo o la discriminación por edad. Se preocupa por la dominación masculina de élite, no sólo patriarcal sino también kyriarcal (Schüssler 2012, 19).

Hasta el momento hemos definido el feminismo a partir de autoras estadounidenses, la una lo hace desde un análisis del feminismo en el tercer mundo, y la otra ha sido de gran influencia en nuestro continente. Sin embargo nuestro interés es comprender mejor sobre el feminismo en América Latina y para ello uno de los textos que nos ayuda a comprenderlo mejor América Latina es el de la filósofa Francesca Gargallo (Gargallo 2014), el cual busca recuperar las voces de las mujeres indígenas feministas, pensantes y bien críticas de América Latina. Importantes pasos que se destacan en su escrito y que corroboraremos en las teologías feministas son:

- La epistemología debe cambiar, esto debido a que no se puede hacer conocimiento a partir de presupuestos que de antemano nos encierran dentro de paradigmas que han sido opresores (como el patriarcalismo o el racismo).
- Es necesario reconocer la importancia de "considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad" (Gargallo 2014, 18), lo que presupone que además de romper con los paradigmas que han sido impuestos por siglos, se debe reconocer que nuestro propio aprendizaje y construcción de conocimiento es uno entre muchos otros válidos.
- La nueva epistemología debe crearse desde la cosmovisión de las mujeres (en el caso expuesto por Gargallo desde las mujeres indígenas) y no desde cosmovisiones impuestas que pueden analizar las realidades de las mujeres desde fuera conceptualizándolas y creando estadísticas que pretenden reflejar sus realidades.

Al mirar estos pasos señalados por Gargallo podemos reconocer que dentro de las corrientes llamadas feministas existen una variedad de paradigmas y herramientas (según el contexto) de análisis político, económico, filosófico y social que dan como resultado una diversidad de feminismos. Lo mismo aplica para las teologías feministas, las cuales según su interés y contexto pueden diferenciarse. Dentro de esta variedad de teologías feministas nos concentraremos en las teologías feministas del llamado tercer mundo, especialmente en las teologías feministas de la

liberación latinoamericanas, las cuales no dejan de tener entre sus autoras similitudes y diferencias.

1.2. Teologías Feministas de la Liberación

Susan Rakoczy[1] entiende las Teologías Feministas de la Liberación como parte de la revolución feminista en su *dimensión religiosa*, en donde se busca transformar el entendimiento que hay sobre Dios, sobre las mujeres y sobre los otros de una manera en que se refleje la total dignidad humana de las mujeres dentro de los discursos religiosos (Rakoczy 2004, 4).

En medio de sociedades patriarcales y machistas en donde la mujer ha sido entendida como un ser humano de categoría inferior al varón, las teologías feministas buscan reformar la corriente de conocimiento masculina, reivindicando su identidad que ha sido tan maltratada e introduciendo la experiencia propia sobre el mundo, la vida, la muerte y su interpretación sobre el actuar de Dios. Schüssler Fiorenza lo expone con la imagen de una visión del mundo y de la iglesia limitada a una única perspectiva, la de la elite de hombres blancos-occidentales, y la búsqueda por rectificar dicha visión con la incorporación de la mirada de las mujeres (Schüssler 1996, xiii-xiv).

Los inicios de dichas teologías en América Latina están enmarcados entre los años 60s hasta los 80s. Durante estos años América Latina se vio inmersa en una serie de luchas sociales dentro de las cuales hubo una gran participación de las mujeres. Ellas reclaman sus derechos civiles y participaban de movimientos sociales y en política, esto mientras se veían enfrentadas con la pobreza y las dictaduras militares (Rosado 1996, 15). En el contexto religioso dio nacimiento la *Teología de la Liberación* la cual se caracterizó por su radical opción por los pobres y la creación de Comunidades Eclesiales de Base. La metodología de dicha teología se basó en el *Ver-Juzgar-Actuar* requiriendo así de mediaciones socio-analíticas para "ver" la realidad, mediaciones hermenéuticas para "juzgarla" y mediaciones prácticas para "actuar" a favor de la transformación social.

[1] Susan es una teóloga norteamericana, que reside en África desde 1982 y quien se ha dedicado a enseñar y estudiar las teologías feministas desde el tercer mundo (teologías feministas asiáticas, africanas y latinoamericanas).

La consciencia creada por la Teología de la Liberación y su metodología comenzó a resonar en otros contextos y grupos humanos que descubrían que dicha teología era relevante para sus propias experiencias, aunque no se encontraban directamente nombrados en ella. Rakoczy señala que hay dos aspectos de la teología de la liberación que son particularmente compatibles con las preocupaciones de las mujeres: su opción preferencial por los pobres y marginados, y el amor universal de Dios para todas las personas, ambos aspectos incluyen a las mujeres (Rakoczy 2004, 9).

Sin embargo, a pesar de lo compatible que se creía podría ser la Teología de la Liberación con una teología feminista de la liberación, las mujeres pronto fueron conscientes de que en el discurso y la práctica de la Teología de la Liberación en Latinoamérica ellas no estaban realmente representadas y de esta manera, tiempo después de estar involucradas en las comunidades de base, las mujeres comenzaron a crear su propia teología. Según nos cuenta María José Rosado el acceso a la teología para las mujeres no se dio sino hasta los años 80s (Rosado 1996, 15).

Inspiradas en la Teología de la Liberación, las teólogas feministas partieron de la experiencia de opresión vivida por las mujeres del continente y siguiendo los pasos del método *ver-juzgar-actuar* estas teologías comenzaron a buscar las causas de la opresión y discriminación que experimentaban. Es por esto que las teologías feministas analizan las formas en que el género ha sido construido en nuestras sociedades (Rakoczy 2004, 15), profundizando así en la ideología patriarcal y kyriarcal dirigiéndose hacia una praxis emancipadora.

Ivone Gebara lo expone en 3 contextos históricos de la siguiente manera (Gebara 1994, 52-55):

- La irrupción de la historia en la vida de las mujeres: Con este primer contexto Gebara hace alusión a la consciencia histórica en la vida de millones de mujeres que las llevo a luchar por su liberación y a participar de diversos movimientos. Las mujeres comenzaron a tomar su lugar como *agentes de la historia* (Gebara 1994, 53-54).

Podríamos imaginar esta irrupción de la historia con las mujeres que comenzaron comprometiéndose con la teología de la liberación y la opción por los pobres, mujeres que probablemente tuvieron un rol importante en el apoyo de las comunidades de base y quienes

llegaron a distinguir su propia opresión no como "pobres", pero como "mujeres" y de esta manera fueron conscientes de su rol en la historia y de su ausencia en los discursos teológicos del medio en el cual se encontraban.

- El descubrimiento de las causas de las experiencias de las mujeres: el descubrimiento de las causas de la opresión vivida por las mujeres ha cambiado el entendimiento que las mujeres tenían de sí mismas quienes ahora reconocen que su condición se debe a causas históricas (Gebara 1994, 54).

En esta búsqueda por una explicación se comenzó a estudiar la ideología patriarcal[2] y kyriarcal[3] como la causante de la opresión sufrida por las mujeres a través de la historia, y el androcentrismo como una forma de comprender el mundo a partir de lo masculino como norma para todos los seres humanos, creando así de manera automática un entendimiento de la mujer como incompleta, o menos humana al no corresponder con la norma.

- El ingreso a la fuerza laboral: el horizonte de las mujeres se expandió al no limitarse únicamente al espacio doméstico. De esta manera Dios se convierte en quien dirige los desafíos sociales, económicos y políticos de las mujeres. La imagen de Dios ya no es más la de un padre a quien se le debe sumisión y las formas de relacionarse cambian (Gebara 1994, 55).

Dentro de las iglesias también se percibe este cambio, y las mujeres comienzan a tener un espacio en las juntas directivas y posiciones activas en la configuración eclesial. Sin embargo nuevamente se reconoce que las mujeres han sido "incorporadas dentro de procesos que no son suyos" (Rosado 1996, 22) (Traducción propia) y la misma estructura social y eclesial continua siendo totalmente androcéntrica, por lo que se convierte en una lucha constante para que se les

[2] El patriarcado es una ideología en tanto que las ideas o representaciones de la realidad llegan a formar las estructuras sociales en sus dimensiones filosóficas, religiosas, económicas, jurídicas, etc.; y estas ideas se manifiestan en actitudes y formas de vivir (Clévenot, 1978, 44). Rakoczy explica que la unión de un prejuicio con el poder se convierte en una ideología. Por lo tanto comprende el patriarcado como una ideología sexista con prejuicios en contra de la mujer. En esta ideología lo masculino es reconocido como la norma y por lo tanto la mujer es entendida como inferior en todos los sentidos: biológicamente, intelectualmente, antropológicamente y socialmente. (Rakoczy, 2004, 10)

[3] El kyriarcado por su parte es una ideología que a diferencia del patriarcado se construye bajo la norma del k*yrios* (del griego) o Señor. Es decir es la ideología donde la norma es el *varón, libre y propietario* que domina y gobierna sobre los demás. Esta ideología se manifiesta bajo un sistema socio-político de dominación en la cual la elite educada y propietaria ejerce poder sobre las mujeres y hombres fuera de esta elite. (Rakoczy, 2004, 11)

reconozca su valor a pesar del trabajo que realizan. Esto se hace aún más evidente al observar la prohibición explícita o implícita en relación con la ordenación de mujeres en la mayoría de iglesias en el continente latinoamericano.

1.3.Premisas de las Teologías Feministas

Como hemos señalado, desde un comienzo las teologías feministas en Latinoamérica son muchas y muy diversas según los contextos y experiencias, sin embargo ellas comparten entre sí algunas premisas básicas. Pilar Aquino señala que estas premisas se preocupan por las opciones antropológicas, filosóficas y políticas para la construcción de proyectos verdaderamente liberadores e igualitarios (Aquino 1993, 81).

1.3.1. Una antropología igualitaria que rompe con el androcentrismo

La teología por mucho tiempo se preocupó por definir a Dios y nunca por hacer explícito su entendimiento sobre el ser humano. Viéndose influenciada por las filosofías dualistas se ocupó por explicar "misterios" y "realidades espirituales" preocupándose poco por el ser humano y sus realidades concretas. Sin embargo dichas construcciones teológicas dualistas implicaban un entendimiento del ser humano, a pesar de no pretender entender mayor cosa sobre este, el dualismo automáticamente disminuyó al ser humano por su condición de cuerpo, finito, etc.

Con la teología de la liberación se llega a tener una teología cuya antropología es totalmente explicita al tener como centro un sujeto. La *opción por los pobres* llevó a esta teología a definir y comprender al ser humano según las divisiones sociales. No solamente se comprende quien es este "pobre", pero quien es opresor, quien es prójimo, quien es un buen samaritano, reconociendo de esta manera los valores humanos y su poder como agentes de la historia.

De igual modo la teología feminista reconoce la gran importancia que hay en el reconocimiento del entendimiento que la teología tiene en su discurso sobre el ser humano y sobre este en relación con Dios. Pilar Aquino se refiere a esta importancia al decir que "Si la teología se refiere al sentido profundo de nuestras acciones, de nuestra vida y de nuestra muerte, tiene que ver, entonces, con el sentido de la existencia humana visto a la luz suprema de Dios" (Aquino 1992, 151).

La teología feminista se ha preocupado por las desigualdades que existen en la sociedad entre grupos humanos, principalmente por las desigualdades de género, pero también por las desigualdades de raza, edad o clase social. Es por esto que la teología feminista tiene como una de sus premisas un entendimiento igualitario del ser humano sin importar su sexo, su cultura, su estado civil, etc.

¿Qué significa una antropología igualitaria? La resistencia que han encontrado las teologías feministas ha buscado desestimar sus aportes y difundir una falsa comprensión de ellos. Por este motivo vamos a clarificar lo que significa una antropología igualitaria. Esta antropología tiene su énfasis en la afirmación del *derecho a la total humanidad de mujeres y hombres* porque ambos se relacionan como personas con la misma realidad divina, y rechaza cualquier antropología subordicionista (Aquino 1993, 84). Por lo tanto, no debemos confundirnos con un entendimiento errado de "la igualdad de los sexos". Hombres y mujeres somos diferentes, pero ninguno tiene más o menos derecho que el otro. Ambos somos imagen de Dios y aunque esta afirmación pareciera ser aceptada por todos y todas en un mundo moderno, en la práctica y en algunos discursos teológicos se continúa legitimando desde el génesis una superioridad masculina y su correspondiente sumisión femenina.

María Pilar Aquino caracteriza esta antropología igualitaria como:

- Una antropología *centrada en lo humano*, partiendo de una visión humana y no una masculina como lo ha hecho por siglos el androcentrismo dentro de la teología (Aquino 1993, 86).
- Una antropología *unitaria*, la cual supera las afirmaciones dualistas afirmando la profunda unidad material y espiritual en el ser humano y la existencia de una sola historia dentro de la cual es restaurada la existencia humana y reconocido el rol de agentes de la historia tanto a hombres como a mujeres (Aquino 1993, 87).
- Una antropología *realista*, que asume la realidad humana con sus contingencias, conflictos, contradicciones, luchas y esperanzas. Esta antropología rechaza cualquier idealismo que oculta las dominaciones que experimentan las minorías, y por el contrario busca transformar dichas realidades (Aquino 1993, 88).

- Una antropología *multi-dimensional*, que no busca suprimir lo que es diferente sino más bien acepta el desafío y el misterio de nuestra diversidad humana, contraria a una antropología esencialista. (Aquino 1993, 89)

1.3.2. La validez de la palabra y la experiencia femenina

Con las teologías de la liberación o teologías contextuales ya se ha avanzado en reconocer que la reflexión teológica la producen los y las creyentes, y esta producción se ve acompañada por los diversos elementos del contexto en las que nacen, que las influencian así como les sirve de herramienta de análisis. Sin embargo esto no sucede sin existir una resistencia y una lucha por hacer valer dichas producciones teológicas contextualizadas.

Como hemos señalado existe aceptación en que la teología la producen los y las creyentes, de este modo cualquier mujer podría tomar presupuestos, fuentes y tradicionales androcéntricas y crear una reflexión teológica más o menos aceptable en su sociedad. Sin embargo la teología feminista se ha visto inmersa en esta lucha por el reconocimiento de las diversas voces y experiencias que aportan las mujeres *como fuentes* de la teología.

Por esto un presupuesto de dichas teologías es la afirmación de la total humanidad de las mujeres a través del uso de la palabra como un instrumento que les permite expresar el entendimiento de su identidad, apropiarse de sus realidades y contribuir con conocimiento nuevo para ayudar a entender mejor las diferencias humanas, hasta hace muy poco entendidas únicamente desde el pensamiento dominante occidental (Aquino 1993, 90). Aquino define este uso de la palabra como un:

- Encontrar la propia identidad, esto al no depender de los estereotipos occidentales de humanidad para preguntarse qué significa ser una mujer en América Latina como una persona con todos sus derechos (Aquino 1993, 93).
- Redefinir la humanidad, negando un modelo abstracto de "hombre" que da a las mujeres una categoría de sub-humanos. Se busca un entendimiento de humanidad que valore lo que es diferente, que valore la individualidad y personalidad de cada ser humano (Aquino 1993,93).

- Finalizar con la rivalidad de género, la teología feminista parte de los problemas y realidades de mujeres, realidades que comparten con otros hombres y mujeres oprimidos. Esta teología establece una perspectiva que no niega las expectativas de los compañeros teólogos pero que busca la plena humanidad y no niega derechos a los y las oprimidos (Aquino 1993, 95-96).

1.3.3. El cuerpo y la sexualidad como fundamentales

En Latinoamérica la teología de la liberación nos ha introducido dentro de las teologías materialistas sin embargo esta no ha tomado en cuenta el cuerpo. Para las teologías feministas el cuerpo se presenta como primordial, esto debido a que la construcción social desigual entre hombres y mujeres se ha justificado a través de las diferencias biológicas y preceptos divinos (Deifelt 1998, 198), y así el cuerpo femenino "muchas veces ha sido un punto de conflicto y de desencuentro con el cristianismo" (Seibert). La sexualidad, especialmente de las mujeres, ha sido abusada, mal entendida, demonizada, restringida y condicionada produciendo una experiencia culposa y sacrificial de la misma. Wanda Deifelt nos dice que:

> Una descripción de la experiencia de las mujeres debe insistir en la realidad biológica del sexo femenino, como la menstruación, la maternidad o la lactancia. Debe conllevar un análisis de los procesos de socialización de las mujeres con respecto a las diferencias biológicas, emocionales o intelectuales, en comparación con el sexo masculino (lo que la cultura nos enseña acerca de ser mujer). (Deifelt 1998, 199) (Traducción propia)

Pilar Aquino se refiere a la sexualidad como una *fuente de liberación* y la describe de la siguiente manera:

- La sexualidad es parte de la vida humana, esta invade e influencia a las personas en todos los aspectos de sus vidas. La sexualidad incluye lo biológico, lo psicológico y lo espiritual y tiene un carácter relacional que debería de conducirnos hacia relaciones solidarias (Aquino 1993, 98). Nuestra cultura machista ha definido la sexualidad según los intereses de los hombres y por lo tanto es necesario que esta sea parte del proyecto emancipatorio (Aquino 1993, 99).

- La sexualidad es importante en la construcción de la identidad. Dado que todas las actividades que realizamos están marcadas por nuestra sexualidad es necesario tomar en cuenta esta dimensión para el proceso de liberación (Aquino 1993, 100).

1.3.4. Valorizar los elementos de la vida diaria de las mujeres

Los estereotipos de género creados por el androcentrismo han sido interiorizados por los hombres y las mujeres de nuestras sociedades, describiendo a las mujeres como intuitivas, poco objetivas, emocionales, débiles y altruistas (por mencionar algunos estereotipos); los hombres por otro lado son descritos como racionales, competitivos, fuertes, etc. Esta internalización de estereotipos ha justificado la sumisión de un género sobre el otro, y ha desvalorizado a las mujeres por completo. Por este motivo uno de los presupuestos de las teologías feministas consiste en superar dicha internalización de los estereotipos androcéntricos que desvalorizan y oprimen a hombres y mujeres en la actualidad.

> De lo que se trata es de leer, interpretar y verbalizar, desde una óptica nueva, la existencia cotidiana de las mujeres. Este cambio paradigmático quiere restituir a la mujer su fuerza, autoridad, liderazgo y sabiduría, como aspectos constitutivos de su identidad… estos aspectos son incorporados en la reflexión bíblica y teológica de las mujeres latinoamericanas y actúan como estructuras teóricas que sirven para *dar nombre* a lo que, desde su punto de vista, constituye la contribución de las mujeres en la transformación de las realidades opresivas (Aquino 1992, 179).

Algunas características que Pilar Aquino señala como aportes de las mujeres latinoamericanas desde sus experiencias históricas son:

- La originalidad. No se ha asimilado la imposición de valores, modelos y tareas que disminuyen la calidad humana de las mujeres sino que existe una voluntad colectiva por crear y recrear la justicia y la vida, tejer la propia identidad sin las imposiciones androcéntricas. (Aquino 1993, 103)
- La resistencia. Ante la dominación en el continente, las mujeres se han opuesto al trato inhumano y la condena que simboliza el sistema socio-económico patriarcal y kyriarcal (Aquino 1993, 104).
- Creatividad. Es la forma de recrear el mundo en sus diversas dimensiones, recrear lo que por siglos ha sido negado. Se ha aportado a la "renovación del campo intelectual, las

artes, la artesanía, la poesía, el canto popular, la pintura, la liturgia, la teología y hasta la milicia" (Aquino 1992, 182).

- La solidaridad. A diferencia de las instituciones patriarcales que excluyen a las masas de personas por razones de clase social, raza o género, la teología feminista conlleva una genuina compasión por aquellos y aquellas cuyas vidas están amenazadas (Aquino 1993, 105).
- La libertad. Hay una fuerte convicción de que las mujeres están llamadas a la vida y existe una fuerza que empuja a cumplir con el potencial que les ha sido negado. Por este motivo se resiste continuar por los senderos que llevan a la esclavitud (Aquino 1993, 107).
- La esperanza. Es una profunda fuerza espiritual que impulsa la lucha por la liberación con la seguridad de que Dios está del lado del oprimido y que a pesar del sufrimiento la vida triunfará sobre la muerte. Esta esperanza se vive en las acciones, actitudes y en el lenguaje diario como una anticipación de la justicia de Dios (Aquino 1993, 107-108).

Estas son algunas de las premisas principales que comparten las teologías feministas de la liberación en Latinoamérica. A continuación veremos su método teológico.

1.4.La metodología de las Teologías Feministas

Como ya hemos señalado las Teologías Feministas nacen como una de las muchas voces que surgen a partir de la teología de la liberación, y como tal sigue en su estado básico el método de dicha teología (el Ver – Juzgar – Actuar). Sin embargo el método de la teología de la liberación es *re-leído* a la luz de las opresiones experimentadas por las mujeres y se hace un uso de las ciencias sociales desde una perspectiva crítica ya que en las ciencias, como la filosofía, la sociología o psicología, también están presentes discursos androcéntricos y discriminatorios. De esta manera las teologías feministas participan de momentos importantes y simultáneos de *de-construcción* y *re-construcción* en cada una de sus reflexiones.

1.4.1. Ver: mediaciones socio-analíticas

El observar la realidad, las experiencias de las mujeres en sus vidas diarias, se convierte en el punto de partida para la reflexión teológica, y es sin sorpresa alguna que estás experiencias

observadas reflejan dolor, abuso y exclusión. Es lo que Ivone Gebara señala como "el mal padecido, el mal soportado y no elegido, el mal presente en determinadas instituciones y estructuras culturales y sociales que lo favorecen." (Gebara 2002, 17). Es también sin sorpresa que la observación de la realidad expresada desde las mujeres difiere en mucho de las realidades expresadas por muchos varones y transmitidas como "la realidad" para todos y todas.

Para entender y transformar estas realidades observadas es necesario recurrir a otras disciplinas que nos permitan analizar las causas y los sistemas que reproducen realidades opresivas. Pilar Aquino hace referencia a la importancia de la *teoría feminista* como un pilar que nos ayuda a interpretar la realidad observada y a comprender los sistemas opresivos hacia las mujeres, ella enfatiza la interdisciplinariedad que se demanda en la investigación feminista y en la teología hecha por mujeres, y nos recuerda que el uso de otras disciplinas debe realizarse desde el punto de vista latinoamericano (Aquino 1993, 115-116). En relación con la teoría feminista Ivone Gebara dice:

> La teoría feminista hablaba del sexismo como actitud de discriminación con respecto al sexo femenino; de falocracia o androcracia para afirmar la "centralidad" del poder masculino; de patriarcalismo para indicar la existencia de un sistema que se sirve de la dominación de las mujeres por parte de los hombres con la intención de perpetuarse… El concepto de género aparece como uno de los últimos conceptos hermenéuticos introducidos por el feminismo occidental... La categoría de género incluye especialmente dos dimensiones interconectadas. La primera afirma que ***la realidad biológica del ser humano no basta para explicar el comportamiento diferenciado de lo masculino y lo femenino en la sociedad.*** Por eso el concepto de género se introduce para afirmar algo más amplio que el sexo. El género es un "producto social aprendido, representado, institucionalizado y transmitido de generación en generación"…. El segundo aspecto está relacionado con la noción de poder. ***Se puede constatar que el poder está distribuido de modo desigual entre los dos sexos*** (Gebara 2002, 28-29) (énfasis propio)

Esta interacción de poder, haciéndose valer de una supuesta superioridad biológica, ha encontrado éxito introduciéndose en cada aspecto de la vida en nuestras sociedades como algo "natural" y por lo tanto se hace invisible o ausente para muchos y muchas. Es por esta razón que un aspecto importante en este ver la realidad es el *dejar de observar lo masculino como normativo* ya que esta normatividad de la realidad opresora ha justificado por siglos la violencia ejercida contra las mujeres. Ivone Gebara lo explica con la imagen de un "consenso" dentro del cual la sociedad puesta en acuerdo afirma acontecimientos o comportamientos "como algo

normal, común o incluso como algo bueno, en los que el mal parece estar ausente. En estos acontecimientos no es fácil discernir la presencia del mal, aunque sospechemos que se encuentra en ellos." (Gebara 2002,19). Si buscáramos nombrar este consenso de lo masculino como norma, estaríamos refiriéndonos al *androcentrismo* el cual podríamos definir como el falso entendimiento de que lo masculino es la medida y que por lo tanto lo femenino es inferior, algo así como un tipo de ser humano deficiente (Rakoczy 2004, 11).

El sistema que se encuentra detrás de este "consenso" social es el *Patriarcado* cuya influencia no es la causa únicamente del sexismo, pero de muchos otros "ismos". Entre ellos Rakoczy menciona el ra*cismo*, el colonial*ismo* y el clas*ismo* (Rakoczy 2004, 11) y Schüssler añade a esta lista la discriminación por edad (Schüssler, 2012, 19). Es a causa de estos muchos "ismos" que Schüssler hace referencia al *Kyriarcado* en lugar de a el patriarcado, debido a que el kyriarcado es un sistema de dominación social, cultural y político en donde existe todo un sistema gradual de subyugaciones y dominaciones, siendo la principal la ejercida por la elite propietaria sobre otros hombres y mujeres (Schüssler 1996, 6).

Dentro de la observación de la realidad, no escapa la cooperación que existe por parte de la Iglesia dentro de este sistema patriarcal y kyriarcal, cuya estructura es la de una jerarquía masculina que sostiene la ideología patriarcal y la reproduce por medio de sus enseñanzas. Como un ejemplo de lo profundo que se encuentra el patriarcalismo dentro de la religión cristiana miremos las palabras de Ivone Gebara:

> En el mismo movimiento de ocultación del mal femenino se sitúa la ocultación de la desvalorización del sacrificio femenino. Sabemos que el mal vivido por los hombres, especialmente el sufrimiento que han de soportar, puede ser redentor, mientras que el mal que viven las mujeres –y aquí me refiero al mal como sufrimiento, como renuncia de sí en favor de otro –apenas sirve para nada. Basta recordar que, en el cristianismo, el sacrificio que salva es fundamentalmente masculino… La sangre masculina es la única que tiene precio… La sangre femenina, por el contrario, es sucia, impura y peligrosa (Gebara 2002, 24-25).

Hasta el momento se ha hecho referencia a ver la realidad críticamente, denunciando los sistemas opresores y las realidades dolorosas. Sin embargo las teologías feministas ven la necesidad de observar aún más, observar desde el interior, desde lo más íntimo y profundo de las realidades y las expresiones femeninas. Es necesaria *una mirada que permita rescatar y resaltar los muchos*

valores y habilidades de las mujeres que parecieran muchas veces ser ignoradas y hasta despreciadas. Dentro de las premisas comentadas en la sección anterior se mencionó la originalidad, resistencia, creatividad, solidaridad, libertad y esperanza como algunos de los aportes de las mujeres. Sin embargo estas son solamente algunas líneas que nos guían a re-evaluar la fortaleza y valor de las mujeres. Pues no hay duda que en cada ejercicio de observación de la realidad se pueden encontrar acciones y gestos femeninos de gran valor, que han sido ignorados, pero que deben ser rescatados. La mirada a la realidad debe ser consciente de no estacionarse en un primer momento en el que se comprende y se rechazan los sistemas opresores, sino que también busca observa críticamente aquello que es valioso y necesario de resaltar para que con estos elementos seamos capaces de transformar la realidad.

> La palabra "escandalosa" de las mujeres, o el "escándalo" de su palabra, podrían entenderse como un anuncio de salvación, como un acontecimiento de redención, como un intento de restauración de la justicia en una estructura de violencia (Gebara 2002, 25).

1.4.2. Juzgar: mediaciones hermenéuticas

Una vez que se ha analizado la realidad a partir de las experiencias personales y colectivas en compañía de algunas disciplinas que nos faciliten el entendimiento, se llega a un segundo momento en el cual se juzga la realidad analizada a la luz de la teología y la Biblia. En este juzgar e interpretar la realidad analizada las teologías feministas se ven forzadas a realizar la tarea en medio de una tensión que las invita a ser creativas, para por un lado reconocer la complicidad de la religión cristiana, la tradición bíblica y la Iglesia en legitimar las estructuras patriarcales y kyriarcales; y por otro lado mostrar que la fe cristiana, la tradición y la Biblia no son intrínsecamente sexistas y que de hecho las mujeres pueden verse representadas en dicha fe. Nancy Cardoso en relación con el texto bíblico lo detalla de la siguiente manera:

> Como tierra que pide ser arada, así es la Biblia para las mujeres. Biblia, tierra difícil, con partes endurecidas, a veces pantanosas… pero con innumerables lugares fértiles que pueden ser trabajados. Descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recrear las relaciones sociales de género. Hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer (Cardoso 1997, 5)

Como bien lo narra Elsa Tamez, la Biblia había ya adquirido un nuevo significado con la teología de la liberación. Se había convertido en el texto que hablaba de justicia, amor y

liberación de Dios hacia los pobres que sufrían y luchaban en la historia. Sin embargo, a pesar de esta situación nueva ante la Biblia y de que muchas personas comenzaban a mirarse dentro del proyecto de Dios, algunas mujeres con consciencia feminista comenzaron a preguntarse sobre los textos que repudiaban a las mujeres (Tamez 1988, 173-174) o donde estas parecían estar ausentes. Se comenzó a crear una consciencia sobre la interacción entre dos sociedades patriarcales, la primera es aquella sociedad en donde se escribieron los textos y la segunda es aquella sociedad en donde se leen e interpretan los mismos. De este modo se podía observar que algunos textos no hablaban tan mal de la mujer como sí lo hacían las interpretaciones clásicas. Por lo tanto las mujeres feministas crean una nueva manera de interpretar los textos bíblicos.

1.4.2.1 La hermenéutica de la sospecha

La hermenéutica de la sospecha es aplicada no únicamente al texto sagrado, pero también a las interpretaciones, tradiciones, traducciones y métodos de exegesis bíblica (Cardoso 1997, 5). La teología feminista busca interpretar la Biblia bajo el entendimiento de que la revelación de Dios fue dada a seres humanos y articulada en el lenguaje humano, viéndose así afectada por la cultura que le recibió y siendo por tanto un instrumento tanto de opresión como de liberación (Tepedino 1988,166).

Las principales preocupaciones de la hermenéutica de la sospecha feminista son:

- El lugar de la revelación divina

Para las mujeres en América Latina la Biblia tiene un lugar central en sus vidas. Sin embargo, no es a la luz de la Biblia que ellas enfrentan el día a día, sino que es a través de su experiencia de Dios en el día a día que se acercan a la Biblia. La acción salvífica y la revelación de Dios no se haya limitada al texto bíblico, el cual se encuentra condicionado por su contexto socio-histórico siendo así un texto androcéntrico y kyriarcal, sino que Dios continúa revelándose y salvando en *los procesos históricos de liberación humana* (Aquino 1993, 122). Dicho lo anterior, se entiende la revelación de Dios a través del marco de la "opción por los pobres" ya que este es "una garantía" del tema central de liberación y por lo tanto da luz sobre los muchos otros rostros que se encuentran en lucha (Tamez 1988, 179). De esta manera Pilar Aquino afirma:

> … la revelación divina no se ha agotado en el marco de los escritos bíblicos… Está presente, de la misma forma, en las luchas liberadoras de la mujer y de todos los oprimidos… La tarea de la interpretación bíblica que realizan las mujeres toma en cuenta, pues, estas dimensiones. Al incorporarlas en la labor interpretativa, entiende que la experiencia actual de opresión-liberación de la mujer es criterio para discernir en la biblia y en la vida, dónde actúa Dios y cómo lo hace (Aquino 1992, 206).

Sin embargo esto no escapa de la sospecha de que leer la Biblia desde el punto de vista de los pobres no corresponde de manera automática a leer la Biblia desde el punto de vista de las mujeres. Por esto Aquino afirma que es necesario hacer explícitos los intereses de las mujeres pobres y oprimidas (Aquino 1993, 125).

Por su la lado Cardoso lo presenta de una manera aún más concreta al referirse al *cuerpo como lugar mismo de revelación*, evitando así caer en generalizaciones y categorizaciones socio-económicas; lo cual ha sido el riesgo del discurso de "los pobres". La vida social, económica y política han sido espacios favorecidos de los varones, y entre ellos de un pequeño grupo, incluso al hablar de los "no privilegiados" como toda una categoría, se sobreponen las experiencias de algunas personas sobre las de otras. Por eso Cardoso propone para una teología feminista observar la revelación de Dios desde el lugar en donde las mujeres llevan su historia, sus luchas, dolores y triunfos, esto es desde sus cuerpos que son "espacio de opresión y apropiación de la mujer" (Cardoso 1997, 5).

- La autoridad bíblica

Tamez ha señalado un fenómeno muy común en relación con la autoridad bíblica en el continente latinoamericano, esto es la discordancia que existe entre la firme convicción de las mujeres de que la Biblia es Palabra de Dios y las prácticas diarias de dichas mujeres en donde muestran su desacuerdo con los textos que les demanda sumisión ante los varones o una valoración inferior de sí mismas. Por este motivo el principio bíblico de autoridad debe ser reformulado (Tamez 1988, 177).

Como ya se discutió en la sección anterior, la revelación de Dios se encuentra tanto en la Biblia como en la vida misma, en sus luchas y sus éxitos. Y esta revelación de Dios es mediada por la

historia, la cultura y el lenguaje de quienes la expresan (sea revelación bíblica o extra-bíblica). En palabras de Cardoso:

> La divinidad es un misterio inescrutable. Nuestros acercamientos a la divinidad son aproximaciones humanas, mediatizadas por la cultura y por nuestra historia cotidiana. Nadie puede definir el misterio y declarar la verdad absoluta. ***El texto tiene palabra de Dios pero no es la Palabra de Dios***; porque la palabra de Dios trasciende el texto escrito (Cardoso 1997, 9) (énfasis propio).

En el proceso de reformular la autoridad bíblica para una teología feminista, se crean los procesos necesarios para criticar los textos patriarcales y para re-leer toda la Biblia desde un punto de vista en el cual no se excluye a las mujeres (Aquino 1993, 127). Dichos procesos de lectura bíblica requieren de esfuerzos conscientes para descubrir aspectos liberadores para las mujeres y aspectos que desde otras perspectivas no se habrían visto, lo cual es posible debido a la "sospecha ideológica" que se aplica tanto a la cultura que lee como al texto mismo (Tamez 1988, 179-180). El faro que alumbra estos procesos, y que ayuda a determinar la autoridad bíblica es "el espíritu liberador del evangelio" el cual es contrario a cualquier texto que justifique la discriminación de las mujeres y por lo tanto dichos textos "no pueden ser normativos" (Cardoso 1997, 9).

- La ideología del texto: textos que infaman a las mujeres

Se ha reconocido la revelación divina en las experiencias cotidianas de las mujeres, y a la luz del día a día se ha vislumbrado el mensaje liberador que hay en la Biblia. Sin embargo se continúa encontrando textos bíblicos que denigran a las mujeres y cuyo mensaje liberador no se encuentra. ¿Qué busca hacer la teología feminista con estos textos opresores? ¿Deben ser borrados de la biblia o acaso justificados?

Las teólogas feministas aprecian el texto bíblico, y no le restan ni le suman contenido al mismo. Lo respetan, y lo interpretan con las herramientas que les ayudan a descubrir el mensaje liberador que hay en él. Por lo tanto, cuando se ven enfrentadas con los textos que a pesar del uso de herramientas de interpretación no dejan de mostrar una connotación negativa hacia las mujeres, *el paso liberador es justamente señalar la ideología patriarcal* del autor, de la cultura y del momento histórico en el cual dicho texto fue elaborado (Tamez 1988, 176) y *denunciar de*

manera explícita la opresión que estos textos implican para las mujeres (Aquino 1993, 127). De esta manera no se niega su presencia e incluso su mensaje, pero se señala su ideología y por lo tanto se niega su relevancia para la vida en justicia y libertad que nos enseñan los evangelios.

- La ideología de la tradición

Muchos textos que pesan sobre las mujeres no son opresivos por su contenido sino por las interpretaciones que a lo largo de la historia se han realizado sobre ellos. De esta manera se ha afirmado como "palabra de Dios" (que niega la dignidad de las mujeres) muchas interpretaciones que lo que reflejan es *la ideología impuesta desde la cultura y filosofías de un momento histórico* pasado. Estas lecturas de ideología patriarcal y kyriarcal se han acumulado por siglos y fácilmente saltan a la memoria hoy día incluso antes de finalizar la lectura de un texto, llevándonos erróneamente a afirmar que la Biblia dice algo que realmente no dice.

Es la influencia de las culturas greco-romana (donde la mujer se encontraba bajo el control del *pater familias*) y judía (donde únicamente los hombres eran parte del pacto por medio de la circuncisión) las que han dado forma a estas interpretaciones patriarcales de los textos (Rakoczy 2004, 31-32). Añadido a esto la filosofía griega con su dualismo mente-cuerpo influenció a la teología patrística al relacionar al varón con la mente o espíritu y a la mujer con el cuerpo o lo material. Dentro de la lógica dualista el cuerpo era algo sin valor y deplorable, mientras que la mente o el espíritu era aquello que se acercaba a Dios, por lo tanto la teología patrística posicionó a la mujer en una categoría inferior e indeseada, la cual nunca alcanzaría a Dios.

Elsa Tamez llama a esta serie de interpretaciones *mitos*, ya que son ideologías que distorsionan la realidad y que se crean no a partir del contenido del texto sino a partir de las condiciones impuestas por una sociedad patriarcal elevándolas a la categoría de leyes divinas (Tamez 1988,176). Las teologías feministas están llamadas a negar la autoridad de estas interpretaciones y a denunciar la ideología que hay detrás de ellas, así como las devastadoras implicaciones que estas han tenido en la vida de las mujeres y de la Iglesia.

1.4.2.2. Resumiendo

La hermenéutica de la sospecha participa de momentos importantes de *de-construcción* y de *re-construcción* a partir de la perspectiva feminista. Elsa Tamez habla de 3 habilidades que se requieren para hacer esta re-lectura bíblica: a) partir de la opresión y el sufrimiento de las mujeres pobres, b) tener una clara consciencia feminista y c) tomar distancia de las interpretaciones machistas y ganar cercanía con la realidad (Tamez 1988, 178-179).

Los procesos de de-construcción se realizan al "tomar distancia" a la hora de leer la Biblia. Esto significa leer la Biblia como si fuera la primera vez y dejarse sorprender y conmocionar por textos como el que narra la violación de Tamar (2 Sam 13:1-22), así como deleitarse con textos tales como la comisión apostólica de Jesús a María Magdalena (Jn 20:17-18) (Rakoczy 2004, 177). Es leer la Biblia ignorando aquellas interpretaciones que automáticamente vienen a nuestras memorias (Tamez 1988, 178). Por su parte, los procesos de re-construcción se realizan al "ganar cercanía con la realidad". Esto es traer la vida diaria, nuestra cotidianidad latinoamericana a la hora de leer la Biblia, llegar al texto con las preguntas que realmente nos interesan y no con argumentaciones abstractas (Rakoczy 2004, 177).

1.4.3. Actuar: mediaciones prácticas

Siguiendo con el modelo metodológico del ver-juzgar-actuar de la teología de la liberación partimos de la praxis y las realidades concretas de las mujeres. En este último paso del método se regresa a la praxis para en ella llevar a cabo la verificación de las conclusiones a las que se ha llegado en el proceso de reflexión teológica. Esta etapa busca reflejar un cambio para a la luz del evangelio transformar la realidad. El proceso de ver y juzgar la realidad, la tradición y la biblia ha dado frutos hermosos en la teología feminista y como principal fruto ha resultado una nueva visión que es la que guía las prácticas diarias que ayudan a criticar y en lo posible erradicar las estructuras patriarcales y kyriarcales y buscar alternativas para un mundo libre de divisiones y violencia (Aquino 2007, 20).

Si bien el método ver-juzgar-actuar no se finaliza nunca, la teología feminista continua creciendo, intentando cosas nuevas y cambiando según los contextos y las nuevas preocupaciones que surgen. A pesar de ello podríamos hablar de algunas pistas de acción, o

prácticas a la luz de la nueva visión de las realidades que han aportado dichas teologías, entre estas pistas de acción se encuentran:

1.4.3.1.La Solidaridad

La solidaridad es un valor que une a las mujeres y hombres y que se expresa en actos de ayuda y comprensión. Es una preocupación por la hermandad. Ivone Gebara lo expone como "una participación común en la aflicción que nos invade o en la «mala noticia» que nos llega, y esto representa «algo» de salvación" (Gebara 2002, 151). Las acciones en solidaridad crean nuevas posibilidades de justicia y paz para la comunidad humana (Rakoczy 2004, 255), son las acciones que surgen a partir de la preocupación y el interés por el otro, las cuales son posibles porque ya ha existido un primer movimiento de interés por el propio ser.

1.4.3.2.La Relacionalidad

Se entiende la realidad como una compleja red de conexiones, interdependencias y relaciones que existen entre todas las cosas. Ivone Gebara lo define como "realidad común a todos los seres humanos, a todas las especies, a todas las cosas relacionadas con un campo vital común" (Gebara 2002, 171). La relacionalidad se preocupa por la convivencia, y en medio de una sociedad intransigente se preocupa por la convivencia con aquello que es diferente, lo cual no es visto como una amenaza sino que es valorado y aceptado en una relación de respeto mutuo. Su centro es la vida en comunidad.

La relacionalidad además de reconocer las redes de relaciones entre personas diversas, reconoce también la estrecha relación que hay entre las realidades de las personas y las causas sociales y culturales que en la dinámica de relaciones producen dichas realidades.

1.4.3.3.Responsabilidad creativa para transformar realidades

Rakoczy en su capítulo sobre una ética feminista comenta que "Una mujer libre, una mujer sanada, puede actuar de manera justa con el poder de afectar su propia vida y la vida de los otros, cerca o lejos" (Rakoczy 2004, 255) (Traducción propia). La responsabilidad creativa es la libertad de actuar como personas en su total humanidad y por lo tanto responsables y capaces del

bien. Actuar a partir de la dignidad humana que ha sido rescatada, así como del valor y poder que se posee como creación de Dios, imagen de Dios (Rakoczy 2004, 257). Practicar una responsabilidad creativa conlleva el dejar de lado lo que se nos ha dicho que es bueno hacer, y atreverse a usar el propio instinto y juicio para enfrentar la realidad y transformarla.

1.4.3.4.Desarrollo de nuevo conocimiento

El principal aporte al conocimiento que han aportado los movimientos feministas es la ruptura con los paradigmas androcéntricos. En la teología feminista se rompe también con un entendimiento de Dios y de lo religioso desde una perspectiva androcéntrica. De este modo la reflexión feminista ha creado una diversidad de estudios bíblicos que buscan redimir la mala imagen que por siglos la iglesia y la teología impusieron en las mujeres. De igual manera se ha creado un nuevo lenguaje, nuevas formas de hacer liturgia y una nueva visión de mundo. La teología feminista está comprometida con el desarrollo y la promoción de una nueva epistemología en beneficio de la transformación de la realidad.

De esta manera concluimos este primer capítulo, reconociendo la historia, los valores, el método y los aportes a la transformación de la realidad que las teologías feministas han integrado en nuestras realidades latinoamericanas.

2. UNA HISTORIA COMPARTIDA POR LA NIÑEZ Y LAS MUJERES

Es nuestra creencia que entre la niñez y las mujeres existen realidades y experiencias compartidas así como causas y luchas que les unen. Desde los textos bíblicos y las teologías desarrolladas a partir de ellos existen imágenes, simbolismos y situaciones descritas que muestran esta cercanía y la condición de dependencia y vulnerabilidad que comparten las mujeres y la infancia. La fórmula bíblica "el *huérfano y la viuda*" es uno de los ejemplos que nos permiten saber que estas mujeres, niños y niñas participaban de una situación de total fragilidad y desamparo en medio de una sociedad patriarcal. Otra fórmula bíblica que nos permite mirar esta condición la encontramos en los textos que describen a un grupo de personas "*sin contar a las mujeres y a los niños*".

2.1. Realidades compartidas desde el texto bíblico y la teología

Algunas de estas realidades compartidas las podemos observar a la luz de lo compartido por Roland de Vaux en relación con la institución de la familia en el Antiguo Testamento (De Vaux 1976, 49-88). Rescatamos a partir de su trabajo algunos aspectos que nos ayudan a ilustrar nuestra posición, a continuación los enlistamos:

- Tanto la mujer como el niño o niña están bajo la dependencia del padre/esposo el cual es el jefe de la familia patriarcal y quien tiene una autoridad total, dicha autoridad en algún periodo llegó a ser tan fuerte que hasta tenía derecho sobre la vida o muerte de sus dependientes sin que ninguna ley se lo impidiera. (1976, 50)

- Dentro de la familia patriarcal existía un deber de proteger y asistirse a los miembros de la familia. (1976, 52) Sin embargo esta tarea solía ser ignorada y por ello recordada por los profetas quienes hablaban en favor de la viuda y el huérfano. (1976, 54)
- Tanto la mujer como el niño o niña eran propiedad del padre, dándoles el mismo rango que podía tener una esclava, un buey o cualquier otra propiedad material. En relación con las hijas, las mismas eran dadas en matrimonio por el padre y este recibía una suma de dinero a cambio (mohar), aunque dicha actividad no se catalogaba como una compra-venta. Los hijos podían ser utilizados para formar alianzas y ser severamente castigados sin transgredir por ello ninguna ley. (1976, 55-65)
- Aunque una esposa no podía venderse (a diferencia de una esclava o concubina) el marido tenía el derecho de repudiarla y darle divorcio. Las causas de repudio podían ir desde el adulterio hasta el más simple capricho del marido. La repudiada debía volver con su padre o volver a casarse, pero siempre mantenerse en su estado de "propiedad" de un padre/esposo. (1976, 55-70)
- Tanto la mujer como el niño tenían una función ya definida en relación con el padre. Las mujeres cumplían la función de "darle" hijos al marido, y en caso de esterilidad debían proporcionar una esclava o este tener una concubina. También estaban encargadas de los "trabajos más duros de la casa" (1976,74). Los hijos varones cumplían la función de honrar al padre y se convertían en una extensión del padre. No existía el concepto de individualidad o independencia, ellos debían aprender el mismo oficio de su padre (1976, 53), dar continuidad al nombre de la familia y asegurar el patrimonio familiar. Los niños representaban una esperanza, pero al mismo tiempo esto implicaba que representaban la esperanza de sus predecesores, y eran formados para cumplir las expectativas de la sociedad adulta y patriarcal.(1976, 77)
- En relación con la educación los niños y niñas eran encomendados a sus madres y/o nodrizas. Ellas se encargaban de la lactancia del infante, del desarrollo de sus capacidades básicas y de sus primeras instrucciones (sobre todo de tipo moral). Los padres velaban más por la educación religiosa (tradiciones nacionales) así como por la educación profesional de los hijos varones, enseñándoles el oficio familiar. Y las hijas continuaba bajo el cuidado de la madre quien le enseñaba el oficio de "ser mujer" y administrar la casa. (1976, 86-89)

De igual manera en las diversas teologías podemos encontrar una minusvaloración de las mujeres, los niños y niñas. Ya señalamos en nuestro primer capítulo como la ideología de la cultura y la filosofía de un momento histórico influyeron en las interpretaciones bíblicas creando teologías que negaban la dignidad de las mujeres. Entre las ideologías que influyeron en una lectura patriarcal del texto están la cultura greco-romana, la cultura judía y la filosofía griega. Estas lecturas que someten a las mujeres a un "destino divino fatalista" no quedaron en el momento histórico que les origino, sino que se han transmitido en la historia y se han heredan en la teología influenciando la reflexión que se realiza desde la fe hasta el día de hoy.

De igual manera los niños y niñas tienen una forma de ser comprendidos que es heredada a través de la teología. A continuación mencionaremos algunas visiones que desde la teología y la iglesia se han creado en relación con la niñez, para esto consultaremos diferentes artículos recogidos en el libro *The Child in Christian Thought* (Bunge 2001). Es importante reconocer que lo que se rescata en relación con la niñez en las teologías que mencionaremos no se debe a un interés directo en relación con los infantes, sino que el acercamiento a los mismos se da a través de una preocupación por otros temas tales como el bautismo, el poder de los demonios, el pecado original, la antropología teológica, entre otros.

2.1.1. La niñez según Agustín

Martha Stortz resume en su artículo el pensamiento de Agustín en relación con la niñez a través de tres afirmaciones. Primero Agustín afirma que la mentalidad de los niños y las niñas no es inocente sino que muestra tendencias pecaminosas. Segundo Agustín comprende estas tendencias pecaminosas como una consecuencia de la transgresión de Adán que implanta en su progenie el pecado. Y como un tercer punto Agustín presenta el bautismo como un remedio ante estas tendencias pecaminosas y apunta que el mismo debe realizarse lo más pronto posible ya que si un niño o niña moría antes de ser bautizada entonces sería condenada. En su teología Agustín enfatiza la incapacidad de los infantes para la verdadera devoción. (Stortz 2001, 78-102)

2.1.2. La niñez según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino hace una interesante combinación entre dos posturas opuestas: la visión fatalista que ve la humanidad con una inclinación pecaminosa innata (Agustín) y visión optimista que ve a la persona racional con una capacidad de crecer en virtud y en sabiduría. Por lo tanto él estaba convencido de que la niñez nacía cargada del pecado original y que estaban sujetos al dominio de los demonios, por lo que el exorcismo y el bautismo tomaban lugar. Sin embargo Aquino creía que la niñez poseía un gran potencial de crecimiento espiritual y que los niños y niñas eran especialmente susceptibles al Espíritu. Su visión de la niñez es entonces la de una persona en una etapa específica de la vida donde se encuentra tan abiertamente expuesto al mal y al bien. (Traina 2001, 103-112)

2.1.3. La niñez según Martín Lutero

Para Martín Lutero el bautismo se llegaba a completar con la fe de la persona y por este motivo él llega a preocuparse por la educación en la fe de los niños y niñas para que estos lleguen a ser miembros maduros y confesantes de la fe cristiana, así como miembros responsables de la familia y de la comunidad. Para que se cultive la fe en los y las más pequeñas, Lutero señala el papel principal que cumplen los adultos de cuyo compromiso y cuidado depende la niñez. El trabajo de los padres es reconocido como el más santo llamado y obligación. Lutero continúa percibiendo la niñez como influenciada por el pecado original y habla de un desarrollo del pecado en el ser humano por etapas (ej. De 5-7 años domina el ego, a partir de los 14 años domina la agresividad y el desafío a la autoridad) y por este motivo él y sus seguidores se enfocan en la niñez al ser esta susceptible para la formación. (Strohl 2001, 134-159)

2.1.4. La niñez según Juan Calvino

Barbara Pitkin presenta el pensamiento de Juan Calvino en relación con la niñez y señala que su acercamiento a los niños y las niñas es desde la metáfora de la vida religiosa de las personas adultas. Hacia la niñez en concreto pareciera que su actitud fue de indiferencia y en sus discusiones podría hablar sobre la infancia únicamente de manera indirecta al referirse a otros temas. El presenta de modo similar a Lutero un entendimiento de la niñez por etapas, sin embargo su entendimiento es contrario a Lutero en tanto que él argumenta que entre más joven

es la persona muestra en menor grado los efectos del pecado. Así Calvino comenta que de los 0 a los 6 años la persona vive una etapa de simplicidad y humildad, entre los 7 y los 13 años se da una maduración intelectual, espiritual y moral, y finalmente de los 13 años en adelante la persona se ve acompañada por el orgullo y la rebelión. (Pitkin 2001, 160-193)

2.1.5. La niñez según John Wesley

John Wesley se vio muy influenciado por el método estricto de disciplina de su madre quien afirmaba que se debía romper la voluntad del niño o la niña (castigo físico y disciplina estricta) y por lo tanto Wesley destacó la importancia de la disciplina con los niños y niñas y el significado de la verdadera religión para una buena educación. En relación con su entendimiento de la niñez manifestaba que la misma es inocente por naturaleza y dispuesta al bien, pero simultáneamente y de manera contradictoria son criaturas herederas del pecado original y por lo tanto propensas a la maldad. (Heitzenrater 2001, 279-299)

2.1.6. La niñez según Friedrich Schleiermacher

La visión de Schleiermacher en relación con la niñez sostiene que los niños y las niñas contienen en sí una revelación pura de lo divino, poseen una perspectiva espiritual que es necesaria para la fe cristiana. La aceptación de la totalidad de la vida emocional sin represión y una vida de aceptación y confianza en el presente sin tener en cuenta el pasado o el futuro es la aspiración del cristiano: vivir en comunión con Dios a través de Cristo sin la ansiedad del pasado o del futuro. Estas características Schleiermacher las concibe como naturales en los niños y niñas. Sin embargo, para Schleiermacher la percepción de la vida religiosa que el niño o niña tiene por naturaleza no se desarrolla "naturalmente", pues por naturaleza se tienen inclinaciones que pueden ser destructivas. Resalta entonces el papel de los padres quienes deben nutrir a través del ejemplo la auto-consciencia del niño o la niña. Schleiermacher en este punto hace una ruptura con la forma de disciplina que se venía implementando y considera que este nutrir de parte de los padres no puede venir acompañado de recompensas o castigos sino que va en contra de la violencia y el abuso. (DeVries 2001, 329-349)

2.1.7. Resumiendo

Al mirar los conceptos que diferentes teólogos han tenido a lo largo de la historia en relación con la niñez podemos notar que los mismos son vistos con sospecha y con temor, y que no son pocas las veces que los niños y las niñas son definidos como personas incompletas en un proceso para llegar a ser realmente personas. En este "proceso" para que el niño o la niña lleguen a su totalidad como seres humanos interviene la sociedad adulta y patriarcal.

Así concluimos esta sección afirmando que la niñez y las mujeres han sido excluidas, desvalorizadas y utilizadas a través de la historia en beneficio de una ideología patriarcal y kyriarcal que no escapa de la esfera religiosa y por lo tanto de la cristiandad. En la siguiente sección miraremos algunos de los discursos que las teólogas feministas han desarrollado, esto con la intención de buscar los puntos de encuentro que las mismas puedan tener con las realidades y preocupaciones de la niñez.

2.2. Los discursos de las teologías feministas en relación con la niñez

Al observar las luchas y discursos de las teologías feministas latinoamericanas podríamos encontrar el vacío en cuanto a su palabra en relación con la niñez. La preocupación primera de las teologías feministas es la promoción de la dignidad humana de las mujeres en su dimensión religiosa. Sin embargo es nuestra sospecha que las teologías feministas se han aproximado, aunque de manera indirecta, a las preocupaciones relacionadas con la niñez. Esta es nuestra creencia debido a:

- Las teologías feministas analizan las estructuras patriarcales, dentro de las cuales se le ha impuesto a las mujeres el rol de madres, esposas, cuidadoras y enfermeras. Esto las ha colocado junto a los más pequeños por medio de la reproducción y crianza de los niños y niñas.
- Las teologías feministas analizan las estructuras sociales que han oprimido y excluido a poblaciones enteras por motivos de raza, sexo, clase social y edad. Ellas señalan varios "ismos" tales como el racismo, el colonialismo, el androcentrismo y el clasismo. Dentro de esta lista entraría el *adultocentrismo* donde se discrimina por razón de minoría de edad.

- Las teologías feministas se han preocupado por los derechos de las mujeres, esto les ha llevado a tocar temas tales como el aborto terapéutico y el derecho a elegir la maternidad, entre otros.

A continuación veremos algunos de los discursos que las teólogas feministas de la liberación en América Latina han desarrollado en relación con las temáticas que las acercan a la niñez, y de este modo analizaremos sus posiciones en relación con los niños y niñas.

2.2.1. Discursos en relación con la maternidad

Sobre el "instinto" materno y el status de ser madre

En uno de sus artículos publicados en la revista RIBLA, Nancy Cardoso analiza el texto de 1 Reyes 3:16-28 desde una perspectiva de género. En el texto se relata la situación de dos prostitutas que se presentan ante el rey para que este "imparta justicia" pues ambas acaban de tener un bebé, pero uno de ellos ha muerto y ambas dicen ser la madre del bebé que continua con vida. Entre los puntos principales del artículo encontramos los siguientes:

~ El texto hace uso de los cuerpos de las mujeres y los niños para ejemplificar la sabiduría del rey. Los "prostituye" mientras representa el discernimiento y la sabiduría como algo que esta fuera de las mujeres-madres y que "viene de un hombre" (Cardoso 1997, 28-29).
~ En la narración se normalizan "las asimetrías de género en forma de dualismos" que posicionan a las mujeres dentro de dos roles: el de la madre o el de la puta, por lo que el texto crea así posibilidades estrechas para la construcción de la identidad de las mujeres. Además dicha identidad se construye únicamente en relación con un hombre (1997, 29).
~ Las mujeres en la narración tienen la función de ejemplificar al pueblo como a alguien que es pecador, que está errado y que injusto. Al lado de esta presentación negativa se encuentra el gobierno que es representado por la sabiduría del rey (1997, 30).
~ En el texto se crea una visión de maternidad salvífica o mesiánica. La representación que se hace de la madre crea una comprensión fija de la misma. Esta imposición de una identidad no permite a las mujeres una construcción de su identidad fuera de los estereotipos ya normalizados.

- ~ En la historia no se le da un espacio a la sexualidad femenina para ser constituida fuera de la prostitución o dentro de una causa más positiva como en los relatos sobre Ester y Judit (1997, 33).
- ~ El texto promueve una lógica que implica que ser madre debe ser algo sacrificial. "La mujer tiene que desistir de lo que ella sabe ser de ella, para hacer prevalecer la vida de su niño". Dicha lógica proviene del representante del poder masculino y es presentada en el texto como sabiduría (1997, 36).
- ~ Utilizando elementos del texto, Cardoso encuentra otra forma de solucionar de manera viable el problema planteado. Se propone el uso de los cuerpos concretos de las mujeres y los niños para arreglar el conflicto. Ella habla de las diferencias físicas entre una mujer que parió con 3 días de diferencia de la otra, así como las diferencias físicas que podrían observarse en el bebé también. Esto indicaría cual mujer tiene un hijo de 3 días o 1 día (1997, 38).
- ~ El texto dice que lo que mueve a la mujer-madre a renunciar a su derecho es el "vientre que quema" y Cardoso analiza el término en hebreo indicando que el significado del mismo es tener "compasión o compadecerse" y muestra como el término es utilizado en otros textos donde evidentemente no se hace referencia a un útero materno. "En este sentido no sería necesario ver aquí una expresión natural del amor o del instinto materno" sino que algo que puede ocurrir tanto a hombres como a mujeres. (1997, 39).

Como se puede observar en los puntos señalados, Nancy Cardoso problematiza los estereotipos de "*instinto materno y objetividad de juicio de los hombres"* (1997, 28). Sus argumentos nos dejan ver como la maternidad y la definición impuesta de la misma crea enemistades entre las mujeres, confiriéndoles unas mujeres un status que niega a otras. La forma en que Cardoso considera una opción de juicio viable más confiable que mover a alguna de las mujeres a "com-pasión" ("vientre que quema") muestra la cercanía que históricamente las mujeres han tenido con la niñez, y por lo tanto la autoridad con la que se puede hablar sobre la misma. Es importante resaltar que no se está otorgando esta autoridad a algún "instinto femenino" o "instinto materno", sino a las experiencias concretas, y a la sabiduría que las mujeres han desarrollado en relación con la niñez.

Si tomáramos este análisis de Cardoso sobre el texto de reyes como una analogía con los intentos que pueden existir para construir una teología de la niñez, nos atreveríamos a decir que algunos teólogos han asumido un comportamiento similar a Salomón. Estos teólogos han creado afirmaciones teológicas y "ayudas" a la niñez sin conocer a esta población de cerca. Aquel que nunca ha cambiado un pañal, o que no reconoce la diferencia entre el llanto de un niño asustado y uno niño enfermo, asume que su ejercicio mental, su lógica teológica y quizás también socio-económica le dan la autoridad para referirse a la realidad de los mismos a partir de estadísticas y otros documentos, sin necesidad de conocer y experimentar las realidades concretas.

No buscamos caer en esencialismos, no estamos negando que un hombre pueda participar en el proceso de una teología desde la niñez de manera exitosa. Sin embargo sí encontramos pistas que sugieren que el intento de una teología desde y para la niñez por parte de las mujeres y de las teologías feministas sería muy exitoso, recordando las palabras de Cardoso en relación con la mujer del relato "ella hizo la experiencia de considerar el cuerpo del niño y se hizo sabia" (1997, 39).

Sobre los dolores de la maternidad

Mirando otro artículo de Nancy Cardoso en la revista RIBLA, nos acercamos al evangelio de Lucas en donde Simeón dirige unas fuertes palabras a María en el momento en que presentan al niño Jesús en el templo: "*En cuanto a ti, una espada te atravesará el alma*." (Lc. 2.35, NVI). La autora analiza este texto y se pregunta por el imaginario religioso popular de María en Latinoamérica y su relación con la experiencia de maternidad. En su análisis podemos observar los siguientes puntos:

- Existe un movimiento en el evangelio que va del anuncio y la bienaventuranza al mensaje contradictorio de una vida de conflicto que recibe María (Cardoso 2003, 113). Lo mismo se experimenta en Génesis 3, en donde se normaliza el "sufrimiento como un elemento necesario y constitutivo de la experiencia humana: para la mujer, el sufrimiento de la gravidez, del parto y la voluntad sometida al gobierno de los hombres" (2003, 114).
- El contexto histórico en el cual el evangelio fue escrito es "de enfrentamiento político y teológico". Las comunidades se encuentran inmersas en el imperio romano y por lo tanto

ven la necesidad de aumentar la tradición recibida sobre Jesús. Esta ampliación busca crear una comprensión capaz de discutir con las otras religiones del imperio, en las cuales muchos héroes salvadores nacían de diosas vírgenes (2003, 115).

- ~ A diferencia de las religiones del imperio en donde la sexualidad y reproducción de las diosas es celebrada, en el evangelio esta imagen se transforma en la de una "gravidez sagrada". El imaginario de esta gravidez y maternidad se convierte en normativo ya que "quiere controlar y sistematizar los significados ambivalentes del imaginario femenino y de la maternidad en sus ámbitos de poder en una cultura más amplia." (2003, 116)
- ~ La autora hace alusión al "papel subordinado como madre de algún niño ilustre" en la tradición de los textos bíblicos. Se muestra la proximidad narrativa entre Ana, Isabel y María en donde ellas son "instrumentos para el surgimiento de un héroe" lo cual ha llegado a consolidar una "clave de lectura para la maternidad como mediación subordinada" (2003, 117).
- ~ A diferencia de textos del Antiguo Testamento donde las mujeres luchan por quedar embarazadas, en María existe una actitud pasiva y una elección de Dios: "ella no lo desea, ella es deseada" (2003, 117). María es entonces asumida como la mujer que "va a responder pasivamente al papel subordinado y por eso va a ser *agraciada, favorecida y bienaventurada* entre las mujeres" (2003, 118). De esta manera la autora señala como en la tradición cristiana se crea una imposición en donde las mujeres no tienen autonomía y control en relación con la reproducción y a su experiencia de maternidad.
- ~ La imagen de la espada que atraviesa a María se convierte en "condición y naturaleza de la maternidad" como sufrimiento (2003, 119). La imagen que desde la tradición de María es proyectada es la de la maternidad como interiorización del sufrimiento y como algo sagrado (2003, 120). De esta manera, el cristianismo patriarcal normalizó el sufrimiento femenino como natural prohibiendo la asistencia médica y el cuidado de la salud sexual (contracepción, aborto, parto y dolencias específicas de las mujeres) (2003,121).

Al final de su artículo la autora nos lleva a reflexionar sobre la mariología en América Latina y sus implicaciones. Un primer punto que nos gustaría señalar es el carácter "sagrado" del embarazo de María, quien es identificada (consciente o inconsciente) con las mujeres en el continente. Dicha identificación llega a elevar el embarazo y la maternidad a un status, y más que

un status a significar un "deber" para las mujeres. Esta imposición de la maternidad nos puede llevar a reflexionar de manera seria sobre las implicaciones en nuestra niñez, como se entiende y como se vive esta niñez.

Como se observa la mujer es una "mediación subordinada" que se ve forzada a tener hijos e hijas. Esta experiencia no se aleja de la propia experiencia de los niños y niñas quienes sufren al ser "mediaciones" o "extensiones" de la adultez que le quiere imponer un destino, un criterio, una forma de vida, sueños, una misión. Al igual que en los textos analizados en donde las mujeres concebirían a un héroe o salvador, hoy también se impone sobre la niñez algún tipo de "propósito o destino" ya esperado de él o ella desde antes de nacer. Al igual que la experiencia femenina en relación con el patriarcado, los niños y niñas se convierten en "mediaciones" de la adultez en un mundo adulto-céntrico. Otro enlace que podemos señalar entre las mujeres y la niñez es que su espacio de "sufrimiento y subordinación" es mayoritariamente el ámbito doméstico o privado.

El artículo comenta sobre la no-autonomía y control de la maternidad que le son impuestas a María. Al mirar el reflejo en nuestra sociedad encontramos la realidad de la maternidad que no es deseada o esperada, que además es reforzada por el carácter "sagrado" y "sacrificial" de la misma. Dentro de esta realidad surge la pregunta por los niños y niñas "abandonados" o "no deseados". Se nos hace evidente que para comprender sobre estas realidades y para evitar el abandono de esta niñez es necesario abordar con más seriedad el tema de las mujeres que son forzadas a ser madres, y a quienes además se les impone un modelo de maternidad sacrificial, con el fin de transformar dichas realidades.

2.2.2. Discursos en relación con el aborto

Sobre la situación que lleva a considerar el aborto

La teóloga colombiana Carmiña Navia presenta su posición ante el tema del aborto desde una perspectiva feminista. Su preocupación central es el acompañamiento, discernimiento y apoyo que se le puede dar a la mujer que se encuentra enfrentada a una realidad en la que el aborto es una opción. Entre sus argumentos y análisis del tema encontramos los siguientes:

- ~ Existe una tendencia a responsabilizar y culpar a la mujer en su situación de embarazo, ignorando la responsabilidad comunitaria y colectiva. Suele desconocerse las circunstancias que llevan a una mujer a tomar tal decisión y con frecuencia se ignora al hombre participe en la concepción. "[C]ada caso es una circunstancia precisa y esa circunstancia hay que entenderla y, desde la perspectiva cristiana, acogerla con las entrañas de misericordia, que tuvo siempre Jesús de Nazaret." (Navia 2007, 58)
- ~ Para acercarse a la realidad del aborto la autora presenta como imprescindible la "mirada médica", la "mirada socio/sicológica" y la "mirada moral" (2007, 59). Y comenta que desde el aspecto social y psicológico el "problema no es teórico o de principios" sino que se debe partir del reconocimiento de la defensa a la vida, lo que lleva a la pregunta sobre a cual vida, del feto o la madre (2007, 60).
- ~ Al contemplarse la vida según las posibilidades concretas, en lugar de por principios o teorías, se hace posible un dilema moral en donde se imponen al mismo tiempo, debido a las circunstancias, dos obligaciones (2007, 60).
- ~ La autora señala dos textos del Antiguo Testamento en donde se encuentra algún tipo de alusión al aborto. La una es el texto de Núm. 5:11-31 en donde se muestra el abuso hacia una mujer en juicio en donde se le da un abortivo para comprobar su posible infidelidad hacia su marido, o de lo contrario su inocencia. El segundo texto mencionado es el de Éxodo 21:21 en donde un hombre al empujar a una mujer le produce un aborto y por lo tanto debe pagar al marido de dicha mujer la "propiedad" perdida (2007, 61).
- ~ En relación con el Nuevo Testamento, la autora señala que no hay texto que se refiera al aborto en sí. Pero que contamos con el mensaje claro de Jesús cuya predicación no se da en lo abstracto, sino que tiene un compromiso claro con las personas que se encuentran en situaciones límites y ese mensaje es "no sólo de defensa, sino de cuidado de la vida." (2007, 62).
- ~ Se propone acercarse a las mujeres en situación de aborto desde dos ángulos: El cuerpo culturalizado de la mujer y el sentir de las mujeres en el continente dentro del cual participan una ética de sobrevivencia y una ética de maternidad muy fuerte. Desde esta realidad la autora concluye que las mujeres llegan a la situación de aborto al no contar con otras opciones. "Entonces lo que tendrían que examinar aquellos que condenan el

aborto como un crimen, son las condiciones que llevan a mujeres concretas. . a los límites de una decisión tremendamente difícil'' (2007, 63).

~ La autora propone una postura teológica que se centre en la mujer y en su situación, y no únicamente en el feto. Además una correcta aproximación teológica se da a partir de la comprensión y el discernimiento y no desde leyes, prohibiciones y condenas (2007, 64).

Ante la reflexión de Navia podríamos señalar dos puntos en relación con un acercamiento a la niñez. Lo primero que podemos rescatar es que la condición de vida de un niño o niña en el continente latinoamericano se encuentra innegablemente condicionado por la situación de la madre incluso mucho antes de esta embarazarse del mismo. Lo que nos lleva a afirmar que la situación de la mujer puede ser en muchos casos la ''raíz'' de algunos sufrimientos y dificultades que se pueden observar en nuestra niñez. En el caso específico tratado por Navia, en la difícil situación de una mujer que esté considerando el aborto se reflejan muchas posibles situaciones que corresponden a la mujer, pero cuya consecuencia marcaría la vida del niño o niña por venir. Estamos hablando de situaciones de violación, violencia doméstica, abandono, angustia económica, salud física, salud mental, entre muchas otras.

Un segundo punto sería el reconocimiento de la situación patriarcal que va más allá de una ''superioridad'' de lo masculino sobre lo femenino. Sino de un ''*pater familia*'' quien tiene control sobre otros, especialmente mujeres y niños. Navia se acerca a dos textos bíblicos en donde un aborto tiene lugar, y en ninguno de ellos se muestra un interés por la vida ni de la mujer, ni la del feto (posible niño o niña), sino una preocupación por la ''propiedad'' del *pater familia*. Es necesario trabajar estas categorías compartidas por las mujeres y la niñez de una forma conjunta.

Sobre la posición de la iglesia ante la 'defensa de la vida'

La reconocida teóloga Marcella Althaus-Reid hace referencia al tema de la ''defensa de la vida'' desde un marco analítico post-colonial y feminista. Entre sus ideas principales encontramos:

~ Los textos bíblicos han sido utilizados en diferentes luchas ideológicas en donde los grupos enfrentados claman tener la autoridad divina y pretenden legislar dicha autoridad.

Es por esto que los textos deben leerse e interpretarse en su lucha contra la opresión en los espacios populares haciéndose un uso crítico de la Biblia para la liberación. (Althaus-Reid 2007, 67-68)

~ Esta legitimidad del uso de la Biblia ha justificado muchas veces la muerte, y puede utilizarse también para defender y celebración la vida. Sin embargo no se puede simplemente re-interpretar y negar las estructuras de violencia que se encuentran en los propios textos (2007, 68).

~ En los textos bíblicos se pueden encontrar "catálogos de vidas que valen más que otras". Sin embargo la lectura feminista ve la revelación divina más allá del texto patriarcal y de las interpretaciones canónicas (2007, 68).

~ Se hace necesario leer la presencia de Dios y la defensa de la vida fuera de la ley y la burocratización eclesiástica. "Recuperar las re/velaciones del amor de Dios en la Biblia, y del amor gratuito, o sea, no legislado." Esto es lo que la autora llama "una fuerza subversiva" que trae nuevas revelaciones en la lectura bíblica al conectarse con la resistencia misma que se encuentra en el texto (2007, 68).

~ La defensa de la vida que se promueven desde un fundamentalismo bíblico imperial (Vaticano-Casa Blanca) establece su hermenéutica a partir de fundamentos hétero-patriarcales de la tradición de la iglesia. Así, sobresalen el control económico y reproductivo sobre la vida misma, cosificando la vida y desapareciendo a los sujetos históricos. (2007, 69)

~ La autora hace referencia a la "hermenéutica de desamor cristiano" en donde la pasión en la vida amorosa debe ser controlada y re-organizada a través de las concepciones culturales de familia, afectividad y reproducción. Se impone por lo tanto una "ideología heterosexual de mercado" (reproducir) y esta ideología selecciona cuál es la vida defendible en el mercado. (2007, 69)

~ Se señala que tanto la teología cristiana (la autora habla desde afirmaciones del Vaticano) como las concepciones hebreas obedecen a un sistema tributario de vida. Por ese motivo los casamientos entre homosexuales y el aborto son calificados como actos terroristas (2007, 69)

~ El mismo acto de la crucifixión es presentado como un acto de "parir a un Cristo pero también un aborto divino". Dios sacrifica a su propio hijo no como un acto de abandono

pero porque es un "Dios erótico, espontáneo y des-regulado que crea y ama ´porque sí´. Es un amor sin ganancia y el aborto de Dios en Cristo re-simboliza el horizonte de un Dios calculador por el de un Dios que es capaz de moverse al vaciamiento como lo hizo con Cristo. (2007, 70)

~ Se debe defender la vida defendiendo el amor Divino, en lugar de defender las legislaciones eclesiásticas. La autora nos invita a defender la vida de sujetos históricos concretos: las mujeres y finalmente apunta que

> "la posición sobre el aborto de la Iglesia no constituye una defensa de vidas ni de niños (como lo prueba la actitud del Vaticano de indiferencia ante el abuso de niños por el clero y a las guerras) sino que es parte de un capital simbólico violento contra mujeres, ya que éstas representan la posibilidad de negarse a los valores de control de producción donde la iglesia se sostiene en concepciones heréticas de Dioses calculadores y legislativos" (2007, 71)

Las palabras de Althaus-Reid ante una "legislación" de la vida por parte de la ideología presente en nuestra cultura y reforzada por la Iglesia y los diferentes gobiernos son una denuncia directa en relación con la domesticación que se desea tener en las mujeres para "controlar la producción". Pero junto a esta denuncia no escapa la realidad de la niñez. Bien lo señala la autora al indicar que dentro de la escala de valores creada por dicha ideología vale más la vida de un feto que la vida de un niño o niña que recibe abuso o es expuesto a situaciones de guerra. La vida de los niños y niñas se convierte también en un "capital simbólico", no importa la calidad de vida solamente la cantidad de vidas. Ambos, niñez y mujeres, son instrumentos usados por una ideología patriarcal y capitalista, y las feministas son conscientes de ello.

2.2.3. Discursos en relación con la mujer y la niñez

Sobre el mesianismo de la infancia

La biblista feminista Nancy Cardoso en una de sus reflexione construye un discurso en relación con la niñez desde la imagen de niño-mesías a partir de las imágenes brindadas por el primer Isaías. En su análisis de la metáfora se señalan los siguientes aspectos:

~ En el texto el niño tiene una función política inmediata y otra función utópica futura. En relación con la función inmediata el niño es "criterio de evaluación de proyectos

políticos", la política davídica se condiciona según la evaluación de las condiciones de vida de los niños y niñas. (Cardoso 1996, 18-19)

- ~ En relación con la función utópica el discurso profético se enmarca entre la inmediatez y el futuro utópico, característica compartida con la niñez. La profecía ciertamente tiene una relación con la política davídica pero esto no le impide criticarla dado su compromiso con este segmento social específico: la niñez. (1996,19)
- ~ Entonces, la niñez es categoría de evaluación y de juicio. Específicamente en el texto el niño es evaluación y juicio del reinado de Ezequías-adulto. (1996, 20)
- ~ El texto es categórico al presentar al niño como guía de un nuevo proyecto político ("un niño pequeño nos guiará) y por tanto la profecía afirma "una sociedad donde los niños – contenido y forma– están seguros y con su integridad garantizada." (1996, 20-21)
- ~ Se señala la relación y participación en relación con este niño-agente de justicia. La autora señala los tiempos verbales que señalan dicha participación y el cuerpo de la mujer como aquel que es medio para la existencia del niño. La relación entre mujer y niño es de alteridad e identidad. (1996, 21-22)
- ~ No se refleja en el texto la participación masculina en relación con el mesianismo del niño. Dicha ausencia "parece ser intencional… el Mesías niño no puede estar sujeto en los límites de la familia patriarcal… no puede ser propiedad del padre" (1996, 22). Se convierte entonces en una crítica a las estructuras patriarcales.
- ~ La propuesta del texto es que el mesías siempre debe ser un niño. Cada generación está invitada a realizar de nuevo el ejercicio con otros niños. Es a partir de la infancia que se debe planear y priorizar. (1996, 22)
- ~ Los evangelios de Mateo y Lucas presentan también la infancia del Mesías Jesús. Desde este mesianismo no se hace necesario el modelo expiatorio-sacrificial, sino que el niño en su vulnerabilidad exige cuidado y exige un análisis de la coyuntura para garantizar la vida. (1996, 23)
- ~ La autora señala como Jesús y su comunidad rehacen el ejercicio propuesto en Isaías al dar a la niñez un lugar privilegiado para evaluar la vida. (1996, 23)

Como se refleja en los puntos señalados a partir del artículo, estamos mirando ya un acercamiento directo por parte de una biblista feminista con la niñez. La autora hace referencia a

la importancia de los niños y niñas como filtros por los cuales deberían pasar nuestras acciones; sus vidas son el criterio que nos permite evaluar nuestro actuar en la sociedad. El principal protagonista es entonces la niñez ya que esta tiene la habilidad de señalarnos el camino que como sociedad debemos seguir, y junto a esta niñez encontramos presente a las mujeres. Las mujeres son aquellas que hacen posible que la niñez pueda existir, no solamente por su participación durante el embarazo, lactancia y desarrollo de los niños y las niñas, pero como aquellas que hacen posible una existencia de la infancia en donde esta es *agente de justicia*.

Importante es la relación que la autora enfatiza entre las mujeres y la niñez. Primeramente porque es una relación de *alteridad* donde la mujer no puede sustituir al niño o niña y donde se reconoce que es diferente a ellos, dando así un verdadero reconocimiento de la infancia. Pero al mismo tiempo es una relación de *identidad* donde las mujeres pueden compartir con la niñez una identidad que ha sido históricamente construida y menos valorada en la sociedad patriarcal en donde las mujeres y los infantes conviven y comparten diferentes experiencias.

Finalizamos esta sección reafirmando nuestra creencia de que las mujeres y la niñez comparten una condición de opresión histórica ejercida por las estructuras sociales patriarcales y kyriarcales. Tal y como se ha señalado a lo largo de este capítulo, dentro de la teología cristiana y en la Biblia dicha ideología también se hace presente. Es por este motivo que las teólogas feministas han desarrollado reflexiones desde la fe en donde se hace evidente y se posibilita la crítica hacia dicha ideología. Entre las poblaciones que se ven excluidas y disminuidas junto a las mujeres se encuentra la niñez, y la teología feminista de la liberación encuentra un lugar para referirse a ellos en sus discursos. Ellas analizan por un lado la cercanía de las mujeres con los niños y niñas, y por otro lado la visión de niñez que se construye fuera de la ideología patriarcal.

El siguiente capítulo retomará el método, las premisas y los discursos de las teologías feministas para buscar señalar en ellos los elementos que aportarían para la construcción de una teología de la niñez.

3. Contribuciones de las Teologías Feministas para una teología de la liberación de la niñez

En este tercer capítulo retomaremos los aportes metodológicos así como los presupuestos y discursos de las teologías feministas con el objetivo de puentear las contribuciones de estas teologías para una teología de la liberación de la niñez, creando la propuesta de un marco metodológico con el cual trabajar dicha teología. De algún modo ya comenzamos a crear un puente en el capítulo anterior al señalar como las mujeres y los niños y niñas comparten una situación de discriminación y dominación en las sociedades patriarcales, así como también participan de la imposición de una identidad negativa como producto de diversas teologías. Estas relaciones establecidas en el capítulo anterior son las que nos permiten pensar en la posibilidad de puentear la metodología de las teologías feministas para la construcción de una posible teología de la liberación de la niñez.

3.1. Exactamente, ¿qué estamos puenteando con qué?

Para crear este puente es necesario entender mejor de que punto a que punto, de cual realidad a cual realidad queremos construir dicho puente. Uno de los extremos que queremos conectar ya lo hemos estudiado y definido en los capítulos anteriores, esto es la teología feminista latinoamericana y especialmente su método, sin embargo el otro extremo del puente sigue siendo ambiguo hasta este momento. La niñez no la hemos definido u explorado de la misma manera sino que únicamente hemos visto de manera muy general la idea que algunos teólogos tuvieron sobre ella. Sin embargo para realizar esta tarea debemos reconocer las siguientes realidades:

- No poseemos la experiencia y realidad de la niñez en cuanto no somos nosotros mismos niños o niñas y esto nos limita para comprenderla en su totalidad y por lo tanto ningún intento de definición debe ser entendido como absoluto.
- Existen una serie de intentos por acercarse a esta realidad desde nuestra inevitable lejanía como adultos. Entre ellos rechazamos abiertamente aquellas teorías y definiciones que consideran a la niñez como seres humanos inferiores y nos dejamos guiar por aquellos en los que encontramos señales de empoderamiento y verdadero reconocimiento de la niñez en su totalidad.
- Esta opción la hacemos reconociendo que una teología de la liberación de la niñez siempre tendrá la tarea de *re-definirse* en la medida de lo posible con la guía de los propios niños y niñas.

Existen muchas teorías, definiciones antropológicas y psicológicas, estadísticas, etcétera que pueden pretender darnos una imagen de qué es la niñez y cuáles son las realidades que viven. Sin embargo no quisiéramos mirar al niño o a la niña como un número más en estadísticas de desnutrición o mortalidad infantil (aunque no negamos su importancia) y tampoco deseáramos partir de antropologías o teorías psicológicas cuyos presupuestos son adultocéntricos y por lo tanto buscan comprender la niñez a partir de las realidades adultas.

Según las tres realidades señaladas anteriormente, vamos a recurrir a las enseñanzas de María Montessori para comprender un poco más sobre este sujeto teológico "niñez" en vista de que no contamos con ellos y ellas mismas en el proceso de esta propuesta metodológica, sin embargo no olvidamos que este entendimiento no es estático sino que deberá ser re-definido con la guía de la misma niñez a la hora de aplicarse el método. Recurrimos a María Montessori porque su entendimiento de la niñez lo consideramos más integral que el de muchos otros (recordando que sus enseñanzas no buscan ser esencialistas) al poseer conocimientos en medicina, psiquiatría, antropología y educación (Montessori 1975) que le daban bases firmas para acercarse con el conocimiento de estas disciplinas a observar y experimentar, dejándose guiar por la propia niñez. Además de las enseñanzas de María Montessori, recurriremos también a algunos acercamientos antropológicos y otros estudios recientes sobre niñez.

Lo primero que debemos señalar es la diferencia existente entre lo que entendemos por *niñez* y lo que entendemos por *infancia*. La niñez, según la Convención para los Derechos del Niño de las Naciones Unidas es "todo ser humano menor de 18 años de edad, salvo que, en virtud de la ley que le sea aplicable, haya alcanzado antes la mayoría de edad" (http://www2.ohchr.org/spanish/law/crc.htm). Este marco etario se caracteriza por ser los años de crecimiento y desarrollo donde la persona experimenta constantemente cambios importantes. Es una edad de especial vulnerabilidad ya que los niños y las niñas experimentan diferentes etapas en su desarrollo (físico, cognoscitivo, afectivo, social y espiritual) que requieren de protección, compañía, cuido y amor. Por lo tanto esta es una etapa en donde los niños y las niñas dependen de sus cuidadores en diferentes aspectos, y este depender es la clave que nos lleva a reconocer que los niños y las niñas son especialmente vulnerables a la opresión y discriminación.

Sin embargo, más allá de señalar que la niñez está compuesta por las personas menores de 18 años y que viven etapas importantes de desarrollo y adquisición de habilidades y conocimientos, es importante recalcar que no existe una definición de niño o niña universal. Sino que las vidas de los niños y las niñas son influenciadas por su cultura y su biología y por lo tanto el concepto de niñez debe ser definido internamente según cada contexto (Montgomery 2009, 1-3). Este entendimiento contextualizado de la niñez será importante para la elaboración de la teología de la liberación de la niñez, ya que su postura y sus sujetos son particulares y concretos.

A diferencia de la niñez, la infancia es aquella construcción social y cultural que se construye alrededor de las actividades de los niños y las niñas. Y que sirve para caracterizar lo que socialmente se considera como "inmaduro", "inocente", "ignorante", etcétera. Desde la antropología se nos dice que dicho entendimiento de infancia varía según el lugar y el tiempo y que no siempre corresponderá a una imagen de dependencia y de impotencia, a pesar de que es así como a menudo los niños y las niñas lo experimentan (Montgomery 2009, 43). Sin embargo el termino de infancia, a nuestro parecer necesita ser re-elaborado para que su caracterización no se limite a la de describir a los niños y niñas como incompletos, altos de madurez o habilidades, pero sí caracterizar esta etapa desde el juego y la inventiva que suele acompañar esta edad y que son elementos necesarios de la humanidad de todo ser humano. Teniendo estas diferencias en cuenta es que Heather Montgomery señala que:

> Dos conclusiones principales que son constantemente reiteradas entre aquellos que estudian la infancia son, en primer lugar que la infancia es un fenómeno social, y en segundo lugar que a la inmadurez biológica se le asigna significados sociales que dependen del entorno cultural (Montgomery 2009, 50) (Traducción propia).

Por su parte María Montessori a través de sus teorías en educación crea un método educativo que está conectado con los principios biológicos del desarrollo del niño o la niña teniendo en cuenta los aspectos físicos y psicológicos de la niñez (Culverwell 1918, 1). Sus enseñanzas en el área de educación son relevantes para nosotros en la tarea teológica ya que nos permiten reconocer como en los procesos de educación desde el hogar, la iglesia o la escuela se han interrumpido los procesos naturales de desarrollo y adquisición de habilidades de los niños y niñas, y de esta manera se les ha negado su propio ser. El gran aporte de la teoría Montessori para nosotros se encuentra en que nos permite reflexionar sobre las manifestaciones del entendimiento general que existe de la niñez *en la vida práctica*. María Montessori revolucionó el entendimiento de la niñez a través de lo que ella propuso como el principio fundamental de su método, esto es el principio de *libertad*. Este principio mostró como la restricción de los adultos en los procesos de aprendizaje propios de los niños y las niñas ya sea en la educación escolar o en el hogar llegaban a impedir el libre aprendizaje sano y productivo de los niños y las niñas, y como se creaban a partir de las restricciones e interrupciones adultas mañas y trastornos en los propios niños y niñas, algunos de ellos en la forma de travesuras. El método de Montessori se asemeja a la "Pedagogía del Oprimido" en sus principios y vale la pena estudiarla de cerca a la hora de trabajar la teología de la liberación de la niñez, rescatando el conocimiento que desde las diversas disciplinas María Montessori nos brinda sobre la niñez y poniendo a dialogar este conocimiento con la pedagogía propuesta por Freire.

.2. Contribuciones de presupuestos

En el primer capítulo del presente trabajo observamos algunas premisas o presupuestos básicos que comparten las teologías feministas en el continente latinoamericano y que son a nuestro parecer contribuciones importantes a la hora de construir una teología *para* y *desde* la niñez. A continuación presentamos los presupuestos y su relación con la posibilidad de una construcción metodológica para una teología de la liberación de la niñez.

.2.1. Una antropología igualitaria que rompe con el adultocentrismo[4]

El desarrollo de una antropología explicita en la teología se hace imprescindible ya que permite a la misma reflexionar desde los sujetos históricos concretos y por lo tanto tener una palabra relevante para la comunidad de fe y las diversas situaciones que esta enfrenta. La teología feminista ha sido consciente que la antropología que se encuentra en muchos discursos teológicos está construida bajo un entendimiento que privilegia a los varones en relación con las mujeres y que establece un orden social a partir de esta antropología androcéntrica.

La construcción antropológica dentro de los discursos teológicos es un elemento que se está tomando con más seriedad en los últimos años. Podemos mirarlo con las teologías ecológicas que se preocupan por una comprensión de la vida y de todas sus instancias que han favorecido al ser humano como dominador del resto de la creación. De la misma manera, e inspirados en la teología feminista, proponemos analizar el elemento antropológico adulto-céntrico en la producción teológica y trabajar con esta propuesta de una antropología igualitaria. Dicha antropología afirma la total humanidad de **todas** las personas, reconociendo la diversidad humana y valorándola. En el caso de una teología de la liberación de la niñez, dicha antropología igualitaria buscaría re-vindicar la humanidad de los niños y las niñas.

En la construcción de una teología de la niñez la edificación de una antropología igualitaria, que se enfoque en denunciar las desigualdades sociales a causa de la edad es el primer paso para comprender a este sector de la población, quienes son en Dios y como relacionarse con ellos y ellas de una manera nueva que permita a los mismos ser aceptados como totalmente humanos, igualmente valiosos, y **agentes** importantes de la historia.

.2.2. Validez de la palabra y la experiencia de la niñez

Se señaló también como un presupuesto básico de la teología feminista la validez de la palabra y de la experiencia de las mujeres como fuentes para hacer teología. Hemos visto la

[4] Del mismo modo que se concibe la ideología patriarcal y kyriarcal, el adultocentrismo es aquella ideología o grupo de ideas que buscan representar la realidad poniendo como norma la adultez. Por este motivo el adultocentrismo discrimina por razón de minoría de edad al valorar a la niñez como inferior a la adultez. Concebimos el adultocentrismo como una ideología ya que sus representaciones de la realidad han modelado las diversas estructuras sociales dentro de las cuales son los adultos los que dominan y controlan.

lucha de las teólogas feministas por hacer valer las experiencias y voces de las mujeres dentro de la construcción teológica. La validez de las experiencias de los diversos sujetos como *fuentes de la teología* aporta al entendimiento de su propia identidad (pues no se le impone desde fuera ser alguien que no es), permite a los sujetos apropiarse de sus realidades (y por lo tanto ser agentes de transformación) y como consecuencia los mismos contribuyen con conocimiento nuevo.

En el caso de la niñez sus experiencias, palabras y principalmente sus procesos han sido minusvalorados en la producción teológica al tener como regla de medida la adultez. Un acercamiento a la valoración de las experiencias y las palabras de la niñez nos lo sugiere la educacionista del siglo XIX María Montessori, quien en relación con la educación religiosa enfatizó la antropología humana, reconociendo así que todo niño y niña es de por si un ser religioso (Montessori 1989, 29). Montessori en un discurso dado en 1937 en Londres comentó que entre las necesidades psicológicas de desarrollo en la niñez se encontraba la necesidad religiosa. Esta no debe ser satisfecha como una "educación bancaria" (usando la terminología de Freire) como se pretende en muchas de las catequesis y escuelas dominicales, sino que viniendo desde el interior de los niños y niñas deben encontrar el espacio que les permita expresarla. La necesidad religiosa forma parte de los procesos propios de los niños y las niñas como seres humanos en su totalidad y por lo tanto seres religiosos (Montessori 1989, 30-31). El ejemplo que María Montessori utilizó para ejemplificar lo dicho fue el siguiente:

> Vemos que el niño a los 3 años de edad está aprendiendo a comer y está interesándose en esto y cuando él llega a la mesa no come su sopa caliente. Él mira a ver si el tenedor está en el lugar correcto y si todo está allí y mientras él va a través de sus observaciones la sopa se enfría. Aquellas personas que están muy preocupadas con la parte higiénica le dicen al niño que tiene que comer mientras la sopa está caliente y no esperar. Nosotros decimos que es mucho más importante que el niño pueda ser capaz de llevar a cabo observaciones que le ayudan en su construcción interna que comer la sopa caliente, y si ponemos tanto énfasis en la sopa, tanto más debe ser puesto en la religión. (Montessori 1989, 33) (Traducción propia)

Lo que inferimos del ejemplo dado por Montessori es el valor dado a la experiencia propia del niño (observaciones), en lugar de valorar la apreciación de las personas adultas (comer la sopa caliente). Son los niños y las niñas quienes nos guían a nosotros los adultos en como "instruirlos" en palabras de Montessori. En palabras nuestras ellos nos guían en cuanto a como "acompañarlos" en sus procesos religiosos, valorándolos y respetándolos.

Las consecuencias que se dan con la valorización de los sujetos como fuentes (esto es el entendimiento de la propia identidad, la apropiación de la realidad que les permite ser agentes transformadores y la contribución con nuevo conocimiento) aportarían desde la niñez valiosas transformaciones y enseñanzas para la fe. Es necesario reconocer en primer lugar la imposición de una "fe irracional" que puede explicarse únicamente desde presupuestos adulto-céntricos y muy probablemente androcéntricos, y en segundo lugar es necesario reconocer e incentivar el aporte de la niñez como agentes sociales y como productores de nuevas reflexiones teológicas.

.2.3. El cuerpo y la sexualidad como fundamentales

Además de la palabra como fuente para la teología, las teólogas feministas señalan el cuerpo como fundamental, ya que en el cuerpo experimentan la biología de ser mujeres dentro de la cual se viven una serie de realidades que quien no es mujer no puede comprender (menstruación, embarazo, lactancia, etcétera) así como también es a través de la biología que se ha justificado la desigualdad entre hombres y mujeres en la construcción social de las identidades de género.

La antropología moderna reconoce que es imposible hablar de un ideal de "niñez" y que más bien las vidas de los niños y las niñas se ven fuertemente influenciadas por la cultura y por la biología de sus cuerpos (Montgomery 2009, 1). Es únicamente a través de las experiencias concretas de los cuerpos de los niños y las niñas en sus diversos contextos que se pueden comprender las diferentes "niñeces".

Culverwell, quien escribe sobre el método Montessori, expone que el *principio biológico de libertad* es un principio fundamental en el desarrollo de los niños y niñas (Culverwell 1918, 161). El primer lugar donde un ser humano experimenta la opresión y la imposición, así como la libertad es en su cuerpo. Podemos ver constantemente a los adultos decir expresiones tales como "No toque eso", "Cuidado lo quiebra", "Siéntese correctamente" o "No se ensucie". Culverwell explica la fatalidad que existe en la constante prohibición que damos a los niños y niñas de que usen sus manos, ya que el sentido del tacto es aquel que permite a los niños y niñas adquirir el conocimiento de solidez y el acto mismo de quebrar o tirar un objeto es lo que permite al niño o niña adquirir este conocimiento. Culverwell no deja de lado el fomento y acompañamiento

adulto a través de los canales correctos, esto es sin prohibiciones y castigos, y así estimular el deseo de preservar algo en lugar de quebrarlo como en el ejemplo mencionado anteriormente (1918, 162).

El párrafo anterior ejemplifica una de las muchas situaciones que los niños y las niñas experimentan desde sus cuerpos. Debemos recordar que son cuerpos en constante cambio, cuerpos en desarrollo de diversas habilidades y en crecimiento físico. Nuestra tarea teológica desde la niñez no puede olvidar que estos cuerpos tienen necesidades particulares y viven experiencias distintas a las que como adultos podemos imaginar. Es necesaria una liberación de los cuerpos reprimidos de los niños y las niñas.

.2.4. Valorizar los elementos de la vida diaria de la niñez

Las teologías feministas nos han dejado mirar de una forma muy concreta la sobre-valoración que en nuestras sociedades se atribuye a los roles públicos y masculinos. Los roles domésticos y las experiencias que se viven desde el ámbito privado han sido despreciadas a través de la historia por una cultura patriarcal y kyriarcal, sin embargo los diversos elementos de esta "vida diaria" o cotidianidad son rescatados por las feministas a la hora de hacer su teología.

La niñez también participa de los espacios público y privado, van a la escuela así como pasan una enorme parte de su tiempo en casa. Podemos observar que sus realidades no escapan de esta sobrevaloración de los espacios públicos y las estructuras institucionales que la sociedad ha construido. Es lamentable conocer la urgencia de algunos adultos por involucrar a la niñez en espacios "ordenados" y públicos donde van a adquirir las herramientas que los propios adultos consideran que deben obtener. No nos referimos a la educación escolar básica y necesaria, la cual es un derecho de todo niño y niña, sino de aquella educación extra-curricular en donde los niños y niñas se ven obligados a aprender diversos idiomas, tener conocimientos tecnológicos desde edades tempranas, especializarse en algún área artística, etcétera; sin ser este un deseo del propio niño o niña.

Ahora, en nuestra América Latina la descripción anterior corresponde únicamente a la de una minoría de niños y niñas pertenecientes a una clase social privilegiada o a una clase media que se sacrifica debido a su preocupación por introducir al niño o la niña dentro de su marco

social y cultural idealizado, ignorando los propios procesos y necesidades del niño o niña. Este tipo de imposición impide en mucho a los niños y niñas a vivenciar diversas actividades físicas y recreativas que son importantes. Pero la realidad de la mayoría de nuestros niños y niñas dentro de los espacios públicos y privados es aquella que participa de la casa, la calle y la escuela. En estos tres espacios los niños y las niñas experimentan una cotidianidad que es única y que debe ser rescatada y valorada por la teología.

Por este motivo uno de los presupuestos teológicos en la construcción de este marco metodológico debe enfatizar la obligatoriedad de la inclusión y valorización de las voces de los niños y las niñas y los aportes que ellos ofrecen desde su cotidianidad y sus experiencias para comprender más sobre la revelación de Dios. Algunos aportes desde esta valoración serían:

- Lo lúdico como parte importante en la vida
- La imaginación y la creatividad
- La sencillez y la claridad de quienes descubren algo por primera vez
- Una epistemología que rompe con la epistemología adultocéntrica

En resumen, a partir de la cercanía que encontramos entre las realidades de las mujeres y las realidades de los niños y niñas hemos tomado los presupuestos de las teologías feministas y los hemos adecuado para una teología de la liberación de la niñez. Teniendo como presupuestos para la elaboración teológica de la niñez los siguientes puntos:

- Una antropología igualitaria en donde la superioridad de la persona adulta sobre la persona menor de edad no tiene lugar, sino que la dignidad humana es reconocida en su totalidad en las personas de los niños y niñas
- La validez de la palabra y la experiencia de los niños y las niñas como fuentes para la teología
- El cuerpo y la sexualidad como fundamentales ya que es en el cuerpo donde se experimenta la opresión-represión así como donde se viven procesos importantes de desarrollo físico.
- La valorización de elementos de la vida diaria tales como el juego y la imaginación

En la siguiente sección estaremos puenteando las contribuciones metodológicas de las teologías feministas para la construcción de un marco teológico para la teología de la liberación de la niñez.

.3. Contribuciones de método

Las teologías feministas en Latinoamérica se suman a las teologías de liberación siguiendo el método VER-JUZGAR-ACTUAR y dentro de este marco metodológico básico las teólogas feministas realizan tareas importantes de de-construcción y re-construcción trayendo al análisis nuevos elementos críticos. A través de estas mediaciones socio-analíticas y los aportes propios de las feministas (como la hermenéutica de la sospecha) se tiene como resultado un método teológico que aunque se deriva del método de la teología de la liberación es un método distinto y por lo tanto nuevo.

Siguiendo los aportes de este nuevo método de las feministas en América Latina es que buscamos las pistas que nos ayuden a construir el marco metodológico para una teología de la liberación de la niñez. Así analizaremos a continuación los diferentes momentos del método desde nuestra tarea de construcción.

.3.1. Ver: mediaciones socio-analíticas

Esta es la etapa de indagación de la realidad la cual requiere una observación crítica de la situación de la niñez que no puede ser generalizada, sino que debe ser una observación concreta, desde la vida diaria de niños y niñas, desde sus cuerpos y experiencias. Schüssler hace referencia al desafío que desde las teologías feministas se hace a toda forma de teología de la liberación de tomar seriamente su "opción" preferencial por el pobre como la opción por las mujeres pobres del tercer mundo y los niños y niñas dependientes de ellas para su sobrevivencia (Schüssler 1996, 7). Este desafío de las teologías feministas debe ser asumido en el marco de elaboración de una teología de la liberación de la niñez para observar las realidades concretas de los niños y las niñas en situación de pobreza en el continente. Entre algunas de las situaciones que enfrentan hoy día nuestra niñez están:

- La niñez en situación de calle

- La niñez en comunidades marginales de alta pobreza y delincuencia
- Las niñas-adolescentes madres en situaciones de riesgo
- Los hijos e hijas de madres adolescentes en situación de riesgo
- La niñez migrante
- La trata y el tráfico infantil
- La prostitución infantil
- El trabajo infantil forzado
- La violencia intrafamiliar
- El abuso sexual infantil

Al observar estas y muchas otras realidades de nuestra niñez en el continente, debemos preguntarnos por las causas que originan dichas situaciones y por los sistemas que ayudan a mantenerlas para entonces poder transformarlas. Uno de los elementos analíticos usados por las feministas es la teoría de género, que a nuestro parecer debe ser retomada en una teología de la liberación de la niñez en tanto que la socialización de los roles de género comienza desde las edades más tempranas, así como también se experimenta la violencia de género en la niñez.

En relación con la categoría del género la antropóloga social especializada en estudios de la niñez Heather Montgomery nos dice que:

> El impacto del género no puede ser sobreestimado. El niño/a, como Judith Ennew ha señalado, no es un "extraño, aislado sin género" (citado en Oakley, 1994: 21), y las discusiones de la niñez que no toman en cuenta el género pueden rápidamente carecer de sentido. Es muy claro desde todos los recuentos que tenemos de las vidas de los niños/as, desde los más antiguos hasta los más recientes, que la infancia de los niños es muy diferente a la de las niñas y que muy a menudo terminan en edades muy diferentes. (Montgomery 2009, 53)(Traducción propia)

En nuestra sociedad, modelada por la heteronormatividad y los roles de géneros masculinos y femeninos, se espera que los niños y las niñas desarrollen diferentes habilidades y conocimientos los cuales servirán para una futura "complementariedad" de los sexos. Es así como podemos observar a un niño desarrollar habilidades físicas e invertir el tiempo jugando fútbol o compitiendo en carreras con otros niños, mientras que a una niña a la misma edad se le miraría como irresponsable y/o brusca si se dedicara al juego. De la niña se espera que aprenda y

ayude a la madre en tareas domésticas así como en el cuidado de los hermanos y hermanas menores, y sus juegos consistirán básicamente en un ensayo de estas tareas domésticas (jugar casita).

De un modo similar Montgomery menciona el argumento de Donna M. Goldstein quien en su trabajo en las favelas de Brasil afirma que "la infancia es un privilegio de los ricos" (Montgomery 2009, 54) (Traducción propia). Esto debido a que la situación económica estrecha lleva a las comunidades a apresurar a los niños y niñas a "convertirse" en adultos ya que se demanda de ellos y ellas que compartan responsabilidades tanto dentro como fuera del hogar y se sacrifica con ello el tiempo y espacio para vivir la "infancia". Así como también recae sobre ellos las preocupaciones del hogar y la ansiedad que ello conlleva, preocupaciones que los niños y niñas privilegiadas desconocen.

Así como el género y la clase social deben ser categorías tomadas en cuenta a la hora de analizar la realidad de la niñez, de igual manera las categorías antropológicas *androcéntrica*s y *adultocéntrica*s deben ser de-construidas. El adultocentrismo se manifiesta en la caracterización que se hace del niño o niña como incompetente, carente de las habilidades y conocimientos del modelo impuesto de ser humano, esto es el ser humano adulto que aporta trabajo o servicios a la sociedad. Dina Krauskopf en el documento sobre "Participación social y desarrollo en la adolescencia" elaborado por el Fondo de Población para las Naciones Unidas define el adultocentrismo de la siguiente manera:

> El adultocentrismo es la categoría pre-moderna y moderna "que designa en nuestras sociedades una relación asimétrica y tensional de poder entre los adultos (+) y los jóvenes (-)... Esta visión del mundo está montada sobre un universo simbólico y un orden de valores propio de la concepción patriarcal" (Arévalo 1996: 46, 44). En este orden, el criterio biológico subordina o excluye a las mujeres por razón de género y a los jóvenes por la edad. Se traduce en las ***prácticas sociales que sustentan la representación de los adultos como un modelo acabado al que se aspira para el cumplimiento de las tareas sociales y la productividad.*** (Krauskopf 2000, 18)(Énfasis propio)

Importante es también la definición que seguidamente Dina hace sobre el término "adultismo", diferenciando este del adultocentrismo y describiéndolo como "las interacciones entre adultos y jóvenes" y reconociendo la incapacidad del adulto para comprender al joven según su experiencia propia. Por lo tanto adultismo es "*la rigidización de las posturas adultas*

frente a la inefectividad de los instrumentos psicosociales con que cuentan para relacionarse con la gente joven." (Krauskopf 2000, 19). Decimos que esta diferenciación de términos es importante debido a los esfuerzos existentes de trabajar una teología *para* el niño y la niña que en algunos sectores se pueden observar, estos esfuerzos acuden a la razón propia y a los recuerdos de la infancia de los ahora adultos para ocuparse con las comunidades de niños y niñas de hoy día cuyas experiencias de infancia son diferentes. Aunque en este tipo de acercamiento puede no haber un adultocentrismo explícito en cuanto se da un valor a la infancia, lo que se está valorando es la infancia del ahora adulto, por lo tanto se continúa desvalorizando la infancia actual y las experiencias concretas de los niños y las niñas.

Hemos recalcado desde un inicio la cercanía de las mujeres y de las teologías feministas para trabajar una teología de la niñez. Sin embargo es necesario reconocer que cuando hablamos de adultocentrismo y adultismo, las mujeres nos encontramos separadas de los niños y las niñas. Así en estudios relacionados con el abuso infantil se señala que aunque existen paralelos sociales y políticos entre las realidades de la niñez y de las mujeres en las sociedades patriarcales, es necesario razonar que en la realidad existen diferencias en cuanto al acceso a las estructuras políticas, sociales y económicas así como al uso del poder que las mujeres ejercen sobre los niños dado su condición de adultas (Montgomery 2009, 41).

Dentro de la visión adultocéntrica podemos recorrer diversidad de temas y observar en ellos como el niño y la niña juega un papel dentro de una cosmovisión adultocéntrica en la cual la niñez tiene sentido en cuanto contribuye con algo a la adultez. Algunos de estos temas podrían ser:

- Motivo de la procreación: Montgomery expone que en las sociedades Anglo-Americanas el motivo por el cual se tienen niños y niñas está íntimamente ligado con el status de familia que los mismos traen a la pareja (2009, 63). Los hijos e hijas llegan a ser el cimiento del matrimonio y al tenerlos los padres se transforman en totalmente adultos (2009, 64).
- El valor simbólico de los niños/as en las comprensiones culturales y religiosas: De modo similar Montgomery señala como en aquellas sociedades que creen en los ancestros, son los niños y niñas y el tipo de relación que se establece entre estos y los

adultos lo que permite a la comunidad imaginar la relación entre ellos (asimilando la niñez) y los ancestros (siendo estos los adultos) (2009, 64). En este punto es importante preguntarnos, dentro del cristianismo ¿existen estas relaciones entre niñez-adultos y comunidad-Dios?, y si es así ¿cómo funciona?

- El status dado al adulto: el acto de dar a luz otorga status a la mujer, así como el número de hijos e hijas que se tienen y el sexo de los mismos dan honra y status a sus padres. Es tal la importancia del status dado al adulto en relación con la vida del propio niño o niña, que incluso se da el caso de infanticidio si los mismos no traen honor a los padres, en su libro Montgomery menciona el caso de los Airo-Pai en Perú (2009, 64).
- Niñez como una inversión económica: por un lado existe la visión de la niñez como improductiva pero consumista, los niños y las niñas representan un gasto para los adultos y el trabajo infantil es un delito. Sin embargo por otro lado la niñez es vista como una inversión a futuro donde eventualmente retribuirán a la familia lo invertido (2009, 65).

Por lo tanto cuando observamos las realidades de la niñez en el continente, las categorías de género, de clase, y las antropologías andro- y adultocéntricas deben ser analizadas en cuanto causas de las realidades de opresión e injusticia.

.3.2. Juzgar: mediaciones hermenéuticas

La realidad que se ha observado de manera crítica es ahora juzgada a la luz de la teología y la Biblia. Es acá donde las teólogas feministas nos han enseñado a tener presente la tensión entre los discursos bíblico-teológicos que contribuyen a mantener las situaciones de opresión y los discursos bíblico-teológicos que son liberadores. El aporte principal de las teologías feministas es su "hermenéutica de la sospecha" como una herramienta para interpretar tanto el texto bíblico como los discursos que se han desarrollado a partir de las diversas interpretaciones de los textos.

En el capítulo anterior mencionamos algunos de los discursos teológicos que heredamos en relación con la niñez y como estos conciben a la niñez como peligrosa en

cuanto susceptible a los demonios y portadoras del pecado original. Estos son los discursos que buscamos abordar desde una hermenéutica de la sospecha. A continuación retomamos estos principios pensando en la liberación y la denuncia de la opresión que puedan encontrarse en los textos y en sus interpretaciones con la tarea de redimir la imagen de los niños y las niñas para transformar así sus realidades.

La hermenéutica de la sospecha sostiene que:

- La revelación divina no se limita al texto bíblico sino que la experiencia cotidiana es lugar de revelación. Aquino señalaba que la revelación de Dios no se limita a un texto androcéntrico y kyriarcal, sino que se revela en los procesos de salvación históricos. Reconocer este aspecto de la revelación de Dios nos lleva a dos cosas, primero a liberarnos de los textos que subordinan a la niñez dándoles un status de objetos o esclavos y segundo a reconocer la palabra de Dios en las experiencias liberadoras en la vida de los niños y las niñas, en sus procesos de empoderamiento y sus expresiones de lo religioso.
- La autoridad bíblica es reformulada al reconocerse que la Biblia y la teología es mediada por la historia, la cultura y el lenguaje. Así no se contradice la autoridad de la revelación de Dios al mostrar desacuerdo con los textos que permiten violar los derechos de los niños y las niñas. Se requiere reformular la autoridad bíblica con "sospecha ideológica" lo cual no se aplica únicamente a los textos que específicamente nos pueden hablan sobre la niñez pero a toda la Biblia.
- La ideología del texto debe ser reconocida en aquellos textos donde no se encuentra un mensaje liberador, sino más bien un apoyo a la minusvaloración de la niñez. El paso liberador que las feministas nos sugieren es la denuncia explicita de la ideología del texto, ya que el reconocimiento de la opresión y la injusticia presente en el texto nos permite rechazar el mismo como normativo o relevante para nuestro quehacer teológico. A modo de ejemplo recordamos el salmo 137, y reconocemos la presencia de una ideología presente en el texto. El mismo pareciera ser un "canto de resistencia espiritual" de las personas que han sido desterradas en Babilonia y que permanecen fieles a su pasado político y religioso y cultivan una esperanza (Schökel 1993). Si esta ideología no es denunciada, se justificaría el genocidio de infantes por causas políticas y religiosas,

como actualmente sucede en Palestina. Los estudios bíblicos contemporáneos nos permiten ser conscientes de dichas ideologías, y el criterio bíblico-teológico del Dios de los y las pobres y de la liberación que nos permite tomar una postura ante dicha ideología.

> Hija de Babilonia, que has de ser destruida,
> ¡Dichoso el que te haga pagar por todo lo que nos has hecho!
> ¡Dichoso el que agarre a tus pequeños y los estrelle contra las rocas!
> (Salmo 137:8-9)

- La ideología de la tradición debe ser también cuestionada y denunciada. Al igual que con la ideología del texto las diversas interpretaciones de la revelación de Dios contienen elementos ideológicos de la cultura donde se producen dichas interpretaciones y esta ideología ha dado forma a nuestra tradición cristiana. Como hemos analizado la ideología patriarcal y el pensamiento adultocéntrico ha moldeado nuestros discursos y prácticas y por lo tanto es necesario denunciar y rechazar dicha ideología para liberar a la tradición de una herencia de opresión y exclusión. El criterio para cuestionar y denunciar la ideología de la tradición es nuevamente el Dios que está al lado de los más vulnerables, y quien ha creado a todo ser humano a su imagen y semejanza por lo tanto siendo poseedores de una dignidad que no debe ser violada.

3.3.3. Actuar: mediaciones prácticas

Finalmente el método nos muestra que la acción no se puede reducir a prácticas o acciones, sino que el método demanda una praxis. Esto es la *acción reflexionada*, es la acción transformadora a la que nos guía la observación de la realidad realizada de forma crítica y el juzgar la misma desde la teología y la Biblia. Se requiere emplear el método para hablar de planes de acción concretos, sin embargo los elementos que sugerimos en este marco metodológico nos dejan intuir transformaciones de la realidad. Transformaciones que tocan a adultos y a niños y niñas de modos distintos, pero transformaciones que deben llegar a todos y todas en la sociedad. Son quiebres epistemológicos, nuevos modos de entender desde la reflexión bíblico-teológica el sujeto niñez y que por lo tanto nos lleva a modificar los modos de relacionamiento existentes. Es la erradicación de un Dios adultocéntrico e infanticida, por

la de un Dios-niño/a. Este quiebre epistemológico y teológico nos llevaría a considerar a la niñez de un modo totalmente diferente. Reconoceríamos en la niñez en situación de calle, en la niñez migrante, en fin en cada niño y niña en situaciones de riesgo un nuevo Moisés niño cuya vida peligra a causa de la orden del faraón de matar a los niños de las hebreas y sin embargo cuya vida como niño tiene ya un valor significativo en cuanto él es ya quien anuncia y agencia la liberación de Dios.

3.4. Una invitación a construir teologías de la liberación desde la niñez

Pero para llegar a construir una teología práctica de la teología de la liberación de la niñez se requiere implementar el método en distintos grupos, con la participación activa de niños y niñas, así como con la participación activa de adultos comprometidos y comprometidas. Por eso presentamos este puente entre teologías y este marco metodológico como una invitación abierta para trabajar a partir de dicho marco metodológico con el objetivo de dar rostro y voz a los niños y las niñas del continente.

En esta labor deberemos recordar que el método VER-JUZGAR-ACTUAR no es estático, sino que se comporta como una espiral en crecimiento. Por eso este marco metodológico es principalmente una invitación y no un método fijo que debe ser aplicado. El propio método nos llevará a introducir nuevos elementos y rechazar antiguos elementos. Nos llevara a cuestionarnos una y otra vez, pero principalmente nos llevará a ser agente de la historia en comunidad sin exclusiones a causa del género y de la edad, sino que todos y todas por igual seremos agentes de la historia y co-creadores de la misma.

Esta es una invitación a ser partícipes del Reinado de Dios, voces proféticas que instauran la nueva sociedad y se despojan de su antiguo ser para transformarse en ciudadanos y servidores del Reinado de Dios. La invitación es a ser profetas y testigos de los signos de los tiempos en cuanto nos dejamos guiar por los niños y las niñas.

> El lobo vivirá con el cordero, el leopardo se echará con el cabrito,
> y juntos andarán el ternero y el cachorro de león, y un niño pequeño los guiará.
> Isaías 11:6

4. CONCLUSIONES

En una de las charlas que María Montessori dirigió a padres y madres, la educacionista hizo uso de la siguiente analogía.

> Una mamá-rana tonta le dice a sus pequeños renacuajos en el estanque "Salgan fuera del agua, respiren el aire puro, disfruten del zacate verde, y así crecerán y serán ranas fuertes y sanas. ¡Vengan pronto, mamá sabe lo que les dice!" Si los renacuajos obedecen a la madre-rana ciertamente morirán. (Montessori 1989, 4)(Paráfrasis propia)

Este trabajo ha pretendido ligar el método de las teologías feministas latinoamericanas con un marco teológico para acercarnos a las realidades de la niñez en el continente. Para ello se ha descrito con detalle las premisas y el método de las teologías feministas, así como se ha descrito la cercanía de realidades y luchas entre los niños y niñas y las mujeres. Finalmente se ha adecuado el método feminista para una teología de la liberación de la niñez, buscando ser un marco referencial que nos permita a los adultos dejar atrás la conducta de la "mamá-rana tonta". Nuestra tarea teológica no consiste en actuar de manera ansiosa buscando que los niños y las niñas se conviertan en miembros activos de nuestras iglesias, conocedores de la Palabra capaces de repetir versículos y cantar himnos. Esta interferencia adulta podría tomar la forma suicida que la mamá-rana tonta quiere de sus renacuajos. Nuestro deseo es que este marco teológico sirva como una herramienta que nos permita a nosotros y nosotras los adultos entender mejor sobre nuestra intervención en los procesos propios de los niños y las niñas, y nos mueva a construir junto con ellos y ellas procesos liberadores en los cuales rompamos con todo tipo de opresión de género, de clase o por edad.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

Aquino, María Pilar. 1992. *Nuestro clamor por la vida. Teología Latinoamericana Desde la Perspectiva de la Mujer*. Costa Rica: Editorial DEI.

_____. 1993. *Our Cry for Life. Feminist theology form Latin America*. New York: Orbis Books.

_____ y Rosado, María José editoras. 2007. *Feminist Intercultural Theology. Latina explorations for a Just World*. New York: Orbis Books.

Bunge, Marcia J. (editora) 2001. *The Child in the Christian Thought*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Culverwell, E.P. 1918. *The Montessori Principles and Practice. A book for parents and teachers*. London: G. Bell & Sons LTD.

De Vaux, Rolando. 1976. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder.

Dickey Young, Pamela. 1990. *Feminist Theology/Christian Theology. In search of method*. Minneapolis: Fortress Press.

Fabella, Virginia y Oduyoye Mercy (editoras). 1988. *With passion and compassion. Third World Women Doing Theology*. New York: Orbis Books.

Gargallo Celentani, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

Gebara, Ivone. 2002. *El rostro oculto del mal, una teología desde las experiencias de las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta S.A.

McKenna, Megan. 1994. *Not Counting Women and Children. Neglected Stories from the Bible*. New York: Orbis Books.

Montessori, María. 1989. *The child, society and the world: Unpublished speeches and writings*. Oxford, England: Clio Press.

_____. 1975. *Childhood Education*. Ontario: A Meridian Book.

Montgomery, Heather. 2009. *An Introduction to Childhood. Anthropological Perspectives on Children's lives*. Chichester, West Sussex, U.K.: Wiley-Blackwell.

King, Ursula. 1994. *Feminist theology from the third world. A reader*. New York: Orbis Books.

Krauskopf, Dina. 2000. *Participación social y desarrollo en la adolescencia*. 2da edición. Costa Rica: Fondo de Población de las Naciones Unidas.

Kumari, Prasanna, editor. 1998. *Feminist theology: perspectives and praxis*. Chennai: Gurukul Summer Institute.

Rakoczy, Susan. 2004. *In Her Name. Women doing theology*. South Africa: Cluster Publications.

Schökel, Luis Alonso y Carniti, Cecilia. 1993. *Salmos II (Salmos 73-150) Traducción, introducciones y comentario*. Estella, España: Editorial Verbo Divino.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, editora. 1996. *The power or naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. England: Orbis Books.

_____. 2012. "Poder, Diversidad y Religión.", *Vida y Pensamiento*, Vol. 32 No 2.

Artículos

Althaus-Reid, Marcella M. 2007. "'Living la vida loca' - Reflexiones sobre los amores ilegales de Dios y la defensa de la vida", RIBLA, Vol. 57 No 2: 67-71

Aquino, María Pilar. "Feminist Intercultural Theology. Toward a Shared Future of Justice", en Aquino, María Pilar y Rosado, María José, editoras. 2007, 9-28.

Cardoso, Nancy. 1996. "El mesías siempre debe ser niño", RIBLA, Vol. 24: 17-24.

Cardoso, Nancy. 1997. "Prostitutas-Madres-Mujeres. Obsesiones y Profecías en 1 Reyes 3,16-28", RIBLA, Vol. 25: 28-40.

Cardoso, Nancy. 2003. "Una espada atravesada en mi cuerpo. Lecturas dolorosas sobre la maternidad", RIBLA, Vol. 46: 113-124.

Deifelt, Wanda. "Feminist Methodology as a critique and renewal of theology" en Kumari, Prasanna (ed.). 1998, 198-208.

DeVries, Dawn. "Be Converted and Become as Little Children: Friedrich Schleiermacher on the Religious Significance of Childhood" en Marcia J. Bunge, 2001, 329-349.

Gebara, Ivone. "Women doing theology in Latin America" en King, Ursula 1994, 47-75.

Heitzenrater, Richard P. "John Wesley and Children". en Marcia J. Bunge, 2001, 279-299.

Navia Velasco, Carmiña. 2007. "Un abrazo sororo a la mujer que aborta", RIBLA, Vol. 57, No 2: 58-66.

Pitkin, Barbara. "The Heritage of the Lord: Children in the theology of John Calvin" en Marcia J. Bunge, 2001, 160-193.

Rosado Nunes, María José F. "Women's Voices in Latin American Theology" en Schüssler Fiorenza 1996, 14-26.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. "For Women in Men's World: A Critical Feminist Theology of Liberation" en Schüssler Fiorenza 1996, 3-13.

Stortz, Martha Ellen. "Where and When was your servant innocent? Augustine on Childhood" en Bunge, Marcia J (editora). 2001, 78-102

Strohl, Jane E. "The Child in the Lutheran Theology: 'For What Purpose Do We Older Folks Exist, Other Than to Care for…the Young?'" en Bunge, Marcia J. (editora). 2001, 134-159.

Tamez, Elsa. "Women's Rereading of the Bible" en Fabella, Virginia y Oduyoye Mercy (editoras). 1988, 173-180.

Tepedino, Ana María. "The fruit of Passion and Compassion" en Fabella, Virginia y Oduyoye Mercy (editoras). 1988, 165-172.

Traina, Christina L.H. "A Person in the making: Thomas Aquinas on Children and Childhood" en Bunge, Marcia J. (editora). 2001, 103-133.

Werpehowski, William. "Reading Karl Barth on Children" en Bunge, Marcia J. (editora). 2001, 386-405.

Internet

Seibert, Ute. "Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra" tomado de http://www.efeta.org/descarga/teologiafeminista.pdf el día 20 de junio, 2014.

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.aed.). Consultado en http://www.rae.es/rae.html el día 18 de junio, 2014.

Krauskopf, Dina. "Participación social y desarrollo en la adolescencia" tomado de http://extranet.injuv.gob.cl/cedoc/Coleccion%20Coor%20Intersectorial%202000-2005/Documentos/Documento_%20Participacion_Social_D.%20krausKopf_2000.pdf el día 15 de agosto, 2014.